



La liberté humaine chez Thomas d'Aquin

Jean-Marc Goglin

► To cite this version:

Jean-Marc Goglin. La liberté humaine chez Thomas d'Aquin. Philosophie. Ecole pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2011. Français. NNT : . tel-00595478

HAL Id: tel-00595478

<https://theses.hal.science/tel-00595478>

Submitted on 24 May 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

JEAN-MARC GOGLIN

LA LIBERTÉ HUMAINE CHEZ THOMAS D'AQUIN

**THÈSE DE DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS
SOUS LA DIRECTION DE MONSIEUR LE PROFESSEUR OLIVIER BOULNOIS**

**ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES
SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES**

2010

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, il m'est un honneur de remercier Monsieur le Professeur Olivier Boulnois, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, pour avoir accueilli cette recherche, à l'origine personnelle, dans un cadre universitaire. Ce devoir de remerciement se meut en sincère gratitude pour avoir si magistralement su guider et encourager à la fois la recherche et, surtout, son auteur.

Puis, il m'est un devoir de remercier celles et ceux qui, par leurs remarques, leurs questions, leur savoir, ont permis d'enrichir ce travail, et, notamment le R. P. Gilles Berceville o. p. (Professeur de théologie, Institut Catholique de Paris) ; Bernard Chambré (Lettres classiques, Val-de-Reuil) ; Eric Doudoux (Philosophie, Val-de-Reuil) ; Nicole Ély (Histoire des religions, Brest) ; le R. P. Gérard Guitton o. f. m. (Orsay) ; Raphaël Legoy (Histoire des sciences, Université du Havre) et Benoît Morin.

Il m'est encore nécessaire de remercier celles et ceux qui, logistiquement, ont permis la réalisation de cette recherche : le personnel de la Bibliothèque du Saulchoir (Paris), de l'Institut Catholique de Paris et du Centre Théologique Universitaire de Rouen pour leur disponibilité ; Jean-Paul Turpin, Proviseur du Lycée Marc-Bloch de Val-de-Reuil, pour avoir accepté d'alléger mon service ; Maryvonne Goglin, pour la gestion de mes séjours parisiens et, surtout, Marie-Gabrielle Ély-Goglin, pour la gestion du quotidien et son soutien constant.

Enfin, il m'est nécessaire de remercier celles et ceux qui, patiemment, relecture après lecture, ont traqué, sans concession, répétitions et fautes de frappe, et en particulier Florence Coulombel ; Jean-Louis Goglin et Jörg Schüller.

En dernier, je remercierai mes enfants François, Paul et Julien d'avoir supporté les absences longues et répétées de leur Papa.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Revues.

A.H.D.L.M.A.= *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Paris.

E.T.L.= *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*, Louvain.

R.P.A.M.= *Recherches de philosophie ancienne et médiévale*, Paris.

R.P.L.= *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain.

R.S.P.T.= *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris.

R.S.R.= *Recherches de Sciences Religieuses*, Strasbourg.

R.T.= *Revue Thomiste*, Toulouse.

R.T.A.M.= *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, Paris.

F.Z.P.T.= *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Fribourg.

Collections.

P.L.= *Patrologie Latine*, éd. Migne.

INTRODUCTION

Pour le christianisme, la liberté constitue indéniablement un élément nécessaire à l'homme en tant qu'il lui appartient de conquérir son salut. S'il est impensable à un chrétien de le nier, plus difficile est de conceptualiser ce qui apparaît comme une donnée indubitable de la foi. Thomas d'Aquin (1224/5-1274), frère prêcheur et maître en théologie, s'est attelé à cette tâche.

Au XIII^e siècle, la querelle théologique qui a opposé Augustin d'Hippone au moine Pélage et à ses disciples au sujet du lien entre la grâce divine et le libre arbitre humain est déjà loin¹. La théorie augustinienne s'est imposée lors du second concile d'Orange de 529² et a été ratifiée par le pape Boniface II en janvier 531. Anselme de Cantorbéry, au XI^e siècle, Bernard de Clairvaux, au XII^e siècle, ont, chacun à leur manière, réfuté de nouveau la théorie pélagienne. Pourtant, Thomas d'Aquin est amené à réétudier avec précision le thème de la liberté de l'homme. En effet, deux éléments bouleversent, depuis le XII^e siècle, les concepts intellectuels traditionnels : l'émergence de la conscience de soi et de son individualité³, et, surtout, l'entrée des écrits philosophiques gréco-arabes en Occident⁴. En effet, après 1150, à partir de Tolède⁵ et de Palerme, de nouveaux traités sur la cosmologie, la physique⁶, la

¹ Pour une présentation de la querelle contre Pélage et ses disciples : J.-M. SALAMITO, *Les Virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Paris, 2005.

² *Les canons des conciles mérovingiens*, J. Gaudemet, B. Basdevant éd., Paris, 1989, p. 92-99. Pour une présentation des débats : O. PONTAL, *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris, 1989, p. 92-99.

³ Sur ce thème : J. F. BENTON, « Consciousness of Self and Perception of Individuality », in R. L. Benson, G. Constable dir., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford, 1982, p. 263-275.

⁴ Sur la transmission de la philosophie grecque du monde grec au monde arabo-musulman : D. GUTAS, *Pensée grecque, culture arabe. Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*, Paris, 2005 ; A. BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1987.

⁵ C. D'ANCONA dir., *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, t. 2, Torino, 2005, p. 783-831 : « La trasmissione della filosofia araba dalla Spagna musulmana alle università del XIII secolo ».

⁶ La *Physique* d'Aristote est traduite par Jacques de Venise, puis par Gérard de Crémone, Michel Scot, et enfin par Guillaume de Moerbeke. Sur l'impact de la *Physique* au XII^e siècle : T. RICKLIN, *Die Physica und der Liber de Causis im 12. Jahrhundert*, Freiburg, 1995.

métaphysique, la psychologie¹ et l'éthique² sont traduits de l'arabe³ en latin. Alors que le monde latin dut longtemps se contenter seulement des œuvres logiques d'Aristote⁴, le *corpus* aristotélicien est connu en quasi-totalité au début du XIIIe siècle⁵. L'impact est d'autant plus important que les œuvres d'Aristote sont accompagnées de gloses, commentaires et traités d'auteurs se réclamant de lui, d'auteurs grecs, tels Alexandre d'Aphrodise, Ammonius, Themistius, Simplicius, arabo-musulmans, tels Avicenne⁶ et Averroès⁷, juifs tel Maïmonide, et même byzantins, tels Michel d'Éphèse et Eustrate de Nicée. Parfois remarquables, parfois imparfaites, car souvent traduites de l'arabe en langue vernaculaire puis de la langue vernaculaire en latin⁸, dotées parfois de passages apocryphes, de mauvaises interprétations et d'imprécisions terminologiques, ces traductions offrent une nouvelle conception du monde

¹ Le traité *De l'âme* d'Aristote est traduit d'abord par Jacques de Venise puis par Michel Scot et, enfin, par Guillaume de Moerbeke.

² L'*Éthique à Nicomaque* présente la philosophie pratique selon Aristote. L'*Éthique* est destinée à l'éducation des hommes vertueux. L'*Éthique* est connue progressivement, par des traductions successives. Les Livres II et III sont traduits à la fin du XIIe siècle par un anonyme (*translatio vetus*). Les Livres I et des fragments des Livres II et X sont traduits au début du XIIIe siècle (*translatio nova*). Robert Grosseteste traduit l'ensemble vers 1246-1247. Cette traduction est soit faite directement sur le grec, soit « une révision de l'ancienne traduction complète ». Elle comporte néanmoins un certain nombre d'erreurs dues au manuscrit grec de base. Une révision est faite, en deux étapes, par Guillaume de Moerbeke, entre 1250, pour l'*editio minor*, et 1260, pour la *recensio recognita*. J. BRAMS, « The Revised Version of Grosseteste's Translation of the *Nicomachean Ethics* », in *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 36, 1994, p. 45-55 ; « Guillaume de Moerbeke et Aristote », in J. Hamesse, M. Fatorì éd., *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XVe siècle*, Louvain-la-Neuve-Cassino, 1990, p. 320-322.

³ A DE LIBERA, in *La philosophie médiévale*, Paris, 1998, 3^e éd., p. 73-75, fournit la liste des principales traductions en arabe des œuvres d'Aristote. Pour une présentation du *corpus* arabe : F. E. PETERS, *Aristoteles arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leyde, 1968.

⁴ Soit par les traductions de l'*Isagoge*, un résumé d'un traité sur les universaux rédigé par Porphyre, du *De interpretatione* et des *Catégories*, deux opuscules placés au début de l'*Organon*, soit par les propres commentaires des *Premiers Analytiques*, des *Topiques* et des *Réfutations sophistiques*, effectués par Boèce au VIe siècle. Sur les œuvres, les traductions de Boèce et leur impact : M. GIBSON, *Boethius, his Life, Thought and Influence*, Oxford, 1981.

⁵ R. BRAGUE, « L'entrée d'Aristote en Europe », in R. Faloci éd., *Aristote, l'école de Chartres et la cathédrale*, Chartres, 1997, p. 73-79 ; J. BRAMS, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Milano, 2003.

⁶ Cf : D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, 1988.

⁷ Cf : C. BAFINI, *Averroes and the Aristotelian Heritage*, Napoli, 2004.

⁸ Sur cette méthode de traduction : A. RUCQUOI, « Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin », in *Traduction et Traducteurs au Moyen Âge*, Paris, 1989, p. 193-206.

qui bouleverse les conceptions chrétiennes¹. Les théologiens latins doivent désormais faire face à deux conceptions différentes de l'homme : celle d'Augustin d'Hippone et celle d'Aristote. Le monde latin hérite d'un conflit qui a déjà secoué le monde arabe confronté, à partir du VIII^e siècle², au néoplatonisme³ : le conflit sur la liberté de l'homme⁴.

En conséquence, Thomas, membre de l'ordre des frères prêcheurs, dont l'une des fonctions voulues par le fondateur Dominique de Guzmán, est de lutter contre les « erreurs », et maître en théologie, notamment dans la prestigieuse université de Paris, développe une œuvre variée dans laquelle le thème de la liberté humaine est abondamment traité :

	Œuvres universitaires	Œuvres personnelles	Œuvres préparatoires	Ecrits de circonstances	Commentaires scripturaires
1252-1257 :	<i>Scriptum super libros Sententiarum.</i>				
1256-1259 :	<i>Quaestiones Disputatae De Veritate : q. 22, q. 24.</i>				
Avant 1260-1265 :	<i>Quaestiones Disputatae De Potentia.</i>				
1265-1266 :	<i>Quaestiones Disputatae De anima.</i>	<i>Summa contra Gentiles.</i>			<i>Super Iob.</i>

¹ C. H. LOHR, « The medieval interpretation of Aristotle », in N. Kretzmann et alii éd., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, p. 80-98.

² M. FAKHRI, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 2007 rééd., p. 66 : « Les sources les plus anciennes reconnaissent que le premier problème abstrait autour duquel s'engagèrent les premières controverses théologiques fut la question du libre arbitre et de la prédestination (qadar) ».

³ M. FAKHRY, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 2007 rééd., p. 43-54 : « Eléments néoplatoniciens : La Théologie d'Aristote apocryphe et le Livre des Causes ».

⁴ Sur ce point : C. D'ANCONA dir., *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, t. 1, Torino, 2005, p. 131-136 : « La libertà e la responsabilità dell'uomo ». Pour une présentation des différentes théories relatives à l'acte humain : R. ARNALDEZ, *L'Homme selon le Coran*, Paris, 2002 ; D. GIMARET, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, 1980 ; W. M. WATT, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948 ; C. BOUAMRANE, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (Solution Mu'tazilite)*, Paris, 1978.

1267-1268 :				<i>De iudiciis astrorum.</i>	
v. 1269- 1272 :		<i>Summa theologiae : Prima Pars.</i>	<i>Sententia Libri De anima.</i>		
1270 :	<i>Quaestiones Disputatae De Malo : q. 6.</i>		<i>Sententia Libri Ethicorum.</i>	<i>De unitate intellectus contra averroistas.</i>	
1271 :		<i>Summa theologiae : Prima Secunda Pars.</i>			

L'ensemble du *corpus* thomasiens peut sembler « *contradictoire* »¹ : œuvres de théologie systématique, commentaires bibliques, commentaires philosophiques, traités de circonstances... Pourtant, chaque fois, Thomas tente de présenter la liberté humaine de manière univoque. La consultation du lexique de R. J. Deferrari et de M. I. Barry relève les usages nombreux des termes « *electio* »², « *liber* »³, « *liberalis* »⁴, « *libero* »⁵, « *libertas* »⁶, « *liberum arbitrium* »⁷, « *voluntarius* »⁸ et « *voluntas* »¹. La consultation de l'*Index*

¹ Selon le qualificatif employé par M. CORBIN au sujet du *corpus* de textes étudiant le libre arbitre, in *Du libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1992, p. 4-7 : « Un dossier contradictoire ».

² R. J. DEFERRARI et M.-I. BARRY, *A Lexicon of S. Thomas*, Baltimore, 1949, p. 356.

³ Ibid, p.634-635.

⁴ Ibid, p. 635.

⁵ Ibid, p. 635-636.

⁶ Ibid, p. 636. Il est cité 106 fois dans le commentaire sur les *Sentences* ; 37 fois dans le *De Veritate* ; 9 fois dans la *Summa contra Gentiles* ; 10 fois dans la *Prima Pars* ; 10 fois dans la *Prima Secundae Pars* ; 8 fois dans le *De Malo* ; 10 fois dans le commentaire de l'Épître aux Galates.

⁷ Cité 287 fois dans le commentaire sur les *Sentences* ; 285 fois dans le *De Veritate* ; 28 fois dans la *Summa contra Gentiles* ; 33 fois dans le *De Malo*.

⁸ R. J. DEFERRARI et M.-I. BARRY, *A Lexicon of S. Thomas*, Baltimore, 1949, p. 1178-1179.

thomisticus indique que Thomas a cité 10 496 fois le terme de « *voluntas* », 7623 le verbe « *velle* », 1584 fois le terme « *voluntarium* », 2394 fois le terme « *appetitus* », 1751 fois le terme « *appeto* », 848 fois le terme « *appetitivus* », 717 fois le terme « *appetibile* »²... Il utilise même l'expression de « *voluntas libera* »³. Thomas construit son concept à partir de ces notions précises qu'il explique, transforme, articule...

Depuis le renouveau thomiste, à la fin du XIXe siècle, les études philosophiques et historiques portant sur les œuvres du maître dominicain se sont multipliées⁴. Une consultation des différents répertoires bibliographiques récents suffit pour s'en convaincre⁵. Quels aspects de sa pensée n'ont pas été étudiés, que ce soit du point de vue systématique ou historique ? Que reste-t-il à analyser d'un thème aussi essentiel que celui de la liberté humaine ? Pourtant, la lecture des œuvres thomasiennes entraîne de multiples questions.

La plupart des études historiques ou théologiques lie la liberté de l'homme à l'action divine. B. Lonergan l'a étudiée par rapport à la grâce divine⁶. C. Bermudez l'a étudiée par rapport à la grâce et à la prédestination⁷. J.-P. Arfeuil l'a étudiée par rapport à la providence divine⁸. J. F. Wippel¹ et H. G. Goris² l'ont étudiée par rapport à la prescience divine. M.

¹ Ibid, p. 1179-1182. Thomas l'utilise 1068 fois dans le commentaire sur les *Sentences* ; 626 fois dans le *De Veritate* ; 265 fois dans la *Summa contra Gentiles* ; 282 fois dans le *De Malo* ; 4 fois dans le *Contra averroistas* ; 568 fois dans la *Ia-IIae Pars*.

² R. BUSA, *Index thomisticus*, C.-D.-rom, 1996.

³ Citée 4 fois dans le commentaire sur les *Sentences* ; 1 fois dans le *De Potentia* (q. 10, a. 2, arg. 5) ; 3 fois dans la *Catena aurea*.

⁴ J. INGLIS, dans son étude « *Freiheit, liberté, or Free Choice : The recovery of Aquinas after 1848 as interpretation or misinterpretation* », in P. van Geest, H. Goris, C. Leget éd., *Aquinas as authority*, Utrecht-Leuven, 2002, p. 109-116, relève que l'intérêt pour la théorie thomasienne de la liberté humaine renaît au XIXe siècle, dans le contexte des révolutions de 1848. Par exemple : J. KLEUGTEN, *Theologie der Vorzeit*, 3 vol. Münster, 1853-1860, vol. 1, p. 229 ; p. 247.

⁵ Plusieurs répertoires bibliographiques sont à la disposition de l'historien dont : E. ALARCÓN et alii, *Bibliographia thomistica. 1491-2002*, Pampelona, 2005.

⁶ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Toronto, 2005 rééd, p. 444 : « Another notable point is that St Thomas did not work on the problem of liberty in isolation from the problem of its relations with grace ».

⁷ C. BERMUDEZ, « Predestinazione, grazia e libertà nei commenti di san Tommaso alle lettere di san Paolo », in *Annales theologici*, 4, 1990, p. 399-421.

⁸ J.-P. ARFEUIL, « Le dessein sauveur de Dieu. La doctrine de la prédestination selon Thomas d'Aquin », in *R.T.*, 74, Toulouse, 1974, p. 591-641. Il étudie successivement deux points : p. 601 : la providence divine ; p. 613 : Dieu comme déterminant ou déterminé. Concernant la liberté humaine, il étudie : p. 615 : la motion divine

Corbin a étudié la notion de libre arbitre selon Thomas, notamment en rapport avec la nature³ et la grâce⁴. D'autres études ont une approche philosophique. Certaines recherches ont abordé ce thème de manière psychologique. Parmi celles-ci, certaines ont étudié le rôle des puissances de l'âme dans l'acte libre. O. Lottin a cherché à définir la notion thomassienne de libre arbitre⁵. J. Laporte a tenté de préciser la notion de libre arbitre et le rôle de l'intention dans le libre choix⁶. F. Bergamino a étudié le lien entre la raison et le libre choix⁷. D. M. Gallagher a essayé de préciser le rôle du jugement dans le libre choix⁸. L. Dewan a tenté de dégager les causes du libre choix⁹. D'autres recherches ont étudié la volonté. M. Piñon a tenté de montrer comment la volonté est la cause et la maîtresse des actes humains¹⁰. T. Alvira a tenté de définir avec précision les différentes volontés présentées par Thomas, la volonté de nature et la volonté de raison¹¹. A. A. Robiglio a étudié la notion de vouloir et de *velleitas* en lien avec l'anthropologie du Christ¹². D'autres études ont tenté de préciser les rapports entre l'intellect et la volonté afin de préciser la puissance qui confère la liberté. R. Garrigou-Lagrange¹³ et R. Laurer¹ ont accordé la primauté à l'intellect. M. Wittmann², K.

et la causalité créée ; p. 623 : la motion divine et la liberté humaine ; p. 631 : la grâce divine et la liberté humaine.

¹ J. F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington D. C., 1984, p. 243-270 : « Divine Knowledge, Divine Power and Human Freedom ».

² H.-J. GORIS, *Free Creatures of an Eternal God. Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*, Utrecht-Leuven, 1996.

³ M. CORBIN, *Du libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1992, p. 7-13 : « Nature et liberté ».

⁴ Ibid, p. 37-43 : « Nature et grâce ».

⁵ O. LOTTIN, « Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin », in *R.T.*, 12, 1929, p. 400-430.

⁶ J. LAPORTE, « Le libre arbitre et l'attention selon S. Thomas », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38, 1931, p. 61-73 ; 39, 1932, p. 199-223 ; 41, 1934, p. 25-57.

⁷ F. BERGAMINO, *La razionalità e la libertà della scelta in Tommaso d'Aquino*, Roma, 2002.

⁸ D. M. GALLAGHER, « Free Choice and Free Judgement in Thomas Aquinas », in *Archiv für Geschichte Philosophie*, 76, 1994, p. 247-277.

⁹ L. DEWAN, « St Thomas and the Causes of Free Choic », in *Acta Philosophica*, 8, 1999, p. 87-96.

¹⁰ M. PINON, *The Nature and the Causes of the Psychological Freedom or Psychical Mastery of the Will over its Acts in the Writings of St. Thomas*, Thesis, Manila, 1975.

¹¹ T. ALVIRA, *Naturaleza y Libertad, estudio de los conceptos tomistas de 'voluntas ut natura' y 'voluntas ut ratio'*, Pamplona, 1985.

¹² A. A. ROBIGLIO, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Milano, 2002, p. 3-42 : « La struttura delle volizioni alla luce di *Summa theologiae*, III, q. 18 ».

¹³ R. GARRIGOU-LAGRANGE, « Intellectualisme et liberté chez Saint Thomas », in *R.S.P.T.*, 1, 1907, p. 641-673 ; 2, 1908, p. 5-32.

Riensenhuber³, D. Welp⁴, A. Giannatiempo⁵, A. W. J. Harper⁶ et H.-M. Manteau-Bonamy⁷ ont accordé la primauté à la volonté. M. Wittmann fait même de Thomas un « volontariste »⁸. D'autres études ont abordé ce thème de manière métaphysique. B. J. Shanley l'a étudiée en lien avec la causalité divine⁹. O. Lottin¹⁰ et G. Montanari ont essayé de préciser l'articulation entre la liberté humaine et la motion divine. G. Montanari s'emploie notamment à préciser l'articulation entre la motion divine et la volonté humaine¹¹. M. R. Fischer a étudié le rapport entre la liberté humaine et l'ordonnement au Bien¹². Quelques études ont présenté la liberté comme cosmologique ou éthique. É.-H. Wéber a étudié le rôle des vertus dans l'agir libre¹³. J. I. Murillo a étudié le rôle des *habitus* dans la liberté¹. Le constat s'impose. Même

¹ R. LAUER, « St Thomas's Theory of Intellectual Causality in Election », in *The New Scholasticism*, 28, 1954, p. 297-319.

² M. WITTMANN, « Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin », in *Philosophisches Jahrbuch*, 40, 1927, p. 170-188 ; p. 285-305.

³ K. RIESENHUBER, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten : Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, München, 1971 ; « The Bases and Meaning of Freedom in Thomas Aquinas », in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 48, 1974, p. 99-111 ; « Der Wandel des Freiheitsverständnisses von Thomas von Aquin zur frühen Neuzeit », in *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, 66, 1974, p. 946-974.

⁴ D. WELP, *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin*, Fribourg, 1969.

⁵ A. GIANNATIEMPO, « Sul primato trascendentale della volontà in S. Tommaso », in *Divus Thomas*, 74, 1971, p. 131-137.

⁶ A. W. J. HARPER, « St. Thomas and Free Will », in *Indian Philosophical Quarterly*, 7, 1979, p. 93-99.

⁷ H.-M. MANTEAU-BONAMY, « La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin. La datation de la *Question Disputée De Malo* », in *A.H.D.L.M.A.*, 46, 1979, p. 7-34.

⁸ M. WITTMANN, « Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin », in *Philosophisches Jahrbuch*, 40, 1927, p. 304-305.

⁹ B. J. SHANLEY, « Divine Causation and the Human Freedom in Aquinas », in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72, 1998, p. 447-457.

¹⁰ O. LOTTIN, « Liberté humaine et motion divine de s. Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277 », in *R.T.A.M.*, 7, 1935, p. 52-69 ; p. 156-173.

¹¹ G. MONTANARI, *Determinazione e libertà in san Tommaso d'Aquino*, Roma, 1962, p. 1-30 : « c. 1 : L'azione divina negli agenti creati » ; p. 31-37 : « c. 2 : L'agire della creatura in quanto specifica e determina l'azione divina » ; p. 38-89 : « c. 3 : L'azione divina nell'agire della volontà quanto all'esercizio dell'atto » ; p. 90-104 : « Azione divina e specificazione dell'atto della volontà ».

¹² M. R. FISCHER, « El orden al Bien y la libertad humana », in *Revista Patristica et Mediaevalia*, vol. 7, 1986, p. 65-82.

¹³ É.-H. WÉBER, « L'enchaînement vertu-liberté », in *Angelicum*, 54, 1977, p. 377-393.

lorsqu'elles annoncent ouvertement traiter du thème de la liberté humaine, ces études n'ont étudié le thème de la liberté humaine que sous un seul angle ou dans le cadre d'une seule œuvre. Même B. Mondin, dans son *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, ne présente aucun article sur la liberté selon Thomas. Il se contente d'en faire une propriété de la volonté².

Deux études proposent une solution. Une analyse de la problématique est proposée par S. Pinckaers. Celui-ci présente une étude dans laquelle il a répertorié l'ensemble des thèmes liés à la liberté humaine : les inclinations naturelles, la liberté de qualité et la fin ultime³, la raison et la volonté associées dans le choix et le précepte⁴, la perfection de l'agir⁵, les préceptes mis au service des vertus⁶, le péché⁷. Même s'il se limite aux thèmes liés à la liberté humaine selon une optique morale, il insiste sur la nécessité de mettre ces thèmes en relation. Son analyse permet de faire du concept de liberté un concept à la fois englobant et structurant. Une première ébauche est proposée par J.-C. Salvat⁸. Cependant, si elle prend en compte l'évolution de la pensée thomassienne, elle demeure essentiellement centrée sur son aspect moral. Or, la notion de liberté n'est pas une notion morale par essence. Elle est une « idée sans essence ». Comme Robert Fossier l'a résumé : « *la liberté est aux temps médiévaux comme en d'autres, bien difficile à cerner et sources d'interprétations opposées. On rappellera d'abord que la liberté est une notion sans contenu effectif (...). Il n'existe que des libertés, ce qui ouvre à toutes les nuances ; cependant, des expressions comme 'demi libre' sont à proscrire : on est plus ou moins libre, mais par rapport aux autres et alors pleinement* »⁹. La liberté se manifeste de manière ontologique, métaphysique, physique, psychologique ou encore éthique.

¹ J. I. MURILLO, « Habito y libertad », in B. C. Bazàn, E. Andujar, L. G. Sbrorchi éd., *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, II, New York-Ottawa-Toronto, 1995, p. 281-285.

² B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, p. 667 : « Proprietà della volontà : libertà ».

³ S. PINCKAERS, « Liberté et préceptes dans la morale de saint Thomas », in L. Elders et K. Hedwig dir., *Lex et libertas. Freedom and law according to St. Thomas Aquinas*, Rome, 1987, p. 19-20.

⁴ Ibid, p. 20-21.

⁵ Ibid, p. 21.

⁶ Ibid, p. 21-22.

⁷ Ibid, p. 22-24.

⁸ J.-C. SALVAT, *La liberté dans la morale de saint Thomas d'Aquin*, Mémoire de Licence, Fribourg, 1989.

⁹ R. FOSSIER, « Libre (Homme) », in *Dictionnaire du Moyen Age*, Paris, 2002, p. 832.

Thomas s'inscrit dans une tradition. Ses sources commencent à être bien connues. O. Lottin s'est déjà employé à les préciser à propos du thème du libre arbitre¹. Frère prêcheur, l'Aquinate puise dans les sources scripturaires. Étudiant en théologie, il lit et commente les *Sentences* de Pierre Lombard qui répertorient l'ensemble des grands thèmes théologiques. Théologien, il accède aux grands traités sur la liberté humaine d'Augustin, d'Anselme et de Bernard. De manière directe ou indirecte², Thomas accède à des sources patristiques³ aussi bien latines, tel Boèce⁴, que grecques⁵, tels Denys l'Aréopagite⁶, Jean Damascène ou Némésius d'Émèse⁷. Que doit-il à ces deux traditions théologiques qui ne définissent pas la liberté de manière parfaitement identique ? Maître à l'université, le dominicain est confronté aux nouvelles traductions des œuvres d'Aristote et de leurs commentaires grecs, arabes⁸, juifs et byzantins. Il est essentiellement confronté à quatre familles de philosophies, l'aristotélisme, le néoplatonisme, le stoïcisme⁹ et l'épicurisme, selon l'identification et la classification

¹ O. LOTTIN, *La théorie du libre arbitre de saint Anselme jusqu'à saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1929.

² H.-F. DONDAINE, « Les scolastiques citent-ils les Pères de première main ? », in *R.S.P.T.*, 36, 1952, p. 231-243.

³ G. BERCEVILLE, « L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin », in *R.S.P.T.*, 1, 2007, p. 129-144.

⁴ R. MAC INERNY, *Boethius and Thomas Aquinas*, Washington, 1990.

⁵ G. EMERY, « St Thomas d'Aquin et l'Orient chrétien », in *Nova et Vetera*, 74/4, 1999, p. 19-36 ; G. BARDY, « Sur les sources patristiques grecques de St. Thomas dans la Ie partie de la *Somme théologique* », in *R.S.P.T.*, 12, 1923, p. 493-502.

⁶ D. BURRELL, I. MOULIN, « Albert, Aquinas and Dionysius », in *Modern Theology*, 24/4, 2008, p. 633-649.

⁷ E. DOBLER, *Indirekte Nemesiuszitate bei Thomas von Aquin*, Freiburg, 2002.

⁸ L. GARDET, « Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes », in *St. Thomas Aquinas. 1274-974. Commemorative studies*, Toronto, 1974, p. 417-448 ; A. N. NADER, « Éléments de la philosophie musulmane médiévale dans la pensée de saint Thomas d'Aquin », in A. Zimmermann éd., *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung in Licht neuerer Forschungen*, Berlin-New York, 1988, p. 161-174.

⁹ Il n'est pas aisé d'identifier les stoïciens utilisés par Thomas. Il ne cherche jamais à différencier ni les stoïciens ni les différences de doctrines. Seul Sénèque est une source directe. Ces stoïciens influencent surtout la philosophie morale de Thomas. Sur les traductions des œuvres stoïciennes en latin au XIIIe siècle : G. VERBEKE, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, p. 16-19. Sur l'influence du stoïcisme dans la pensée de Thomas : G. VERBEKE, « Saint Thomas et le stoïcisme », in P. Wilpert éd., *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlin, 1962, p. 48-68 ; M. SPANNEUT, « Influences stoïciennes dans la pensée morale de saint Thomas d'Aquin », in L. Elders, K. Hedwig éd., *The Ethics of St Thomas Aquinas*, Vaticano, 1984, p. 50-79 ; K. RAND, *Cicero and the Courtroom of St Thomas Aquinas*, Milwaukee, 1946 ; J. VANTEENKISTE, « Cicero nell'opera di San Tommaso », in *Angelicum*, 36, 1959, p. 343-382.

effectuées par les médiévaux eux-mêmes¹. Outre Aristote², il est confronté notamment aux œuvres d'Avicenne, Averroès³ et Maïmonide⁴. Il leur doit des problèmes philosophiques qu'il insère dans sa théologie⁵. En conséquence, sa théorie de la liberté humaine est marquée par l'aristotélisme. Mais peut-on « soupçonner » Thomas de proposer une théorie qui serait trop marquée par la philosophie naturelle au détriment des données scripturaires⁶ ?

Thomas enseigne dans une institution, l'université⁷, où il est confronté à un encadrement des savoirs : des mesures précisent à la fois ce qu'il faut enseigner et ce qu'il ne faut pas enseigner. Aussi, bachelier, l'Aquinate hérite-t-il des premières réactions institutionnelles hostiles aux œuvres d'Aristote. En 1210, le synode de Sens, réuni sous la direction de l'archevêque Pierre de Corbeil, condamne certains maîtres, dont Amaury de Bèze⁸ et David de Dinant¹, pour leurs écrits panthéistes, perçus comme inspirés d'Aristote², et

¹ Les philosophes assimilés aux épicuriens sont : Thalès, Anaximandre, Héraclite, Empédocle, Démocrite, Leucippe, Caecina, Attale, Hésiode et/ou Homère, Épicure ; les philosophes assimilés aux stoïciens sont : Pythagore, Hermès Trismégiste, Socrate, Platon, Speucippe et les Académiciens ; les philosophes assimilés aux aristotéliens sont : Anaxagore, Aristote, Alexandre d'Aphrodise, Théophraste, Porphyre, Alubacher et/ou Avempace, Avicenne, Algazel et Averroès. Sur cette classification : A. DE LIBERA, « Épicurisme, stoïcisme, aristotélisme. L'histoire de la philosophie vue par les Latins (XIIe-XIIIe siècle) », in A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal, M. Aouad éd., *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Louvain-Paris, 1997, p. 343-364.

² L. ELDERS, « Saint Thomas d'Aquin et Aristote », in *R.T.*, 88, 1988, p. 357-376.

³ Pour une recension des 500 citations d'Averroès dans l'œuvre de Thomas : C. VANTEENKISTE, « San Tommaso d'Aquino ed Averroè », in *Rivista degli studi orientali*, Roma, 32, 1957, p. 585-663. Pour une présentation de l'utilisation d'Averroès et des critiques de Thomas : L. ELDERS, « Averroès et saint Thomas d'Aquin », in *Doctor Communis*, 45, 1992, p. 46-56 ; A. PAVLOVIC, « Saint Thomas et son attitude à l'égard d'Averroès », in *Synthesis Philosophica*, 7, 1992, p. 303-315.

⁴ A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire*, Paris, 1988 ; id., *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue impossible*, Fribourg, 1995 ; R. IMBACH, « Alcune precisazioni sulla presenza di Maimonide in Tommaso d'Aquino », in *Studi* 1995, Roma, 1995, p. 48-64.

⁵ L.-J. BATAILLON, « Problèmes philosophiques dans les œuvres théologiques », in *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XIVe siècle)*, O. Weijers, L. Holtz éd., Turnhout, 1997, p. 445-453.

⁶ Comme l'a suggéré M. CORBIN, dans son étude *Du libre arbitre selon St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1992, p. 42.

⁷ Pour un aperçu du fonctionnement universitaire : R. IMBACH, « Université », in *Dictionnaire du Moyen Age*, Paris, 2002, p. 1420-1421.

⁸ Sur ce point : G. C. CAPELLE, *Autour du décret de 1210, t. 3 : Amaury de Bèze. Etude sur son panthéisme formel*, Paris, 1932 ; P. LUCENTINI, « L'eresia di Almarico », in W. Beierwaltes éd., *Eriugena redivivus*, Heidelberg, 1987, p. 174-191.

et interdit la lecture, tant publique que privée, des livres naturels d'Aristote et de ses commentateurs, sous peine d'excommunication³. Les théories du *De anima*, de l'*Éthique*, de la *Physique* et de la *Métaphysique* sont visées⁴. Si certains maîtres en théologie, tel Simon de Tournai, sont influencés par le nouvel Aristote, la plupart, tel Prévotin de Crémone, chancelier de l'université de 1201 à 1210, sont opposés à l'enseignement des œuvres d'Aristote⁵. En 1215, la récente université de Paris, par le biais des statuts créés par le cardinal-légat Robert de Courçon, interdit l'enseignement des œuvres d'Aristote, hormis les œuvres logiques⁶. Cette mesure, qui n'interdit pas de lire Aristote, mais seulement de le prendre pour support d'un cours qu'il soit particulier ou public, est limitée dans l'espace et d'une efficacité relative⁷. En 1228, les constitutions des frères prêcheurs, rédigées par Raymond de Peñafort, interdisent, sauf dispense particulière, d'étudier les arts libéraux⁸. Le tournant a lieu dans les années 1220-1230. Alors que, le 7 juillet 1228, il s'inquiète des graves nouveautés de l'enseignement de la théologie et assène que les théologiens doivent « *tenir leur esprit captif, dans l'obéissance au Christ* »⁹, le pape Grégoire IX promulgue la bulle *Parens scientiarum* et confie, le 13 avril 1231, à une commission d'expurger les œuvres d'Aristote de leurs erreurs avant de pouvoir les enseigner¹⁰. Il est improbable qu'il ait prévu l'échec de cette entreprise¹.

¹ E. MACCAGNOLO, « David of Dinant and the Beginnings of Aristotelianism in Paris », in P. Droncke éd., *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge, 1988, p. 429-442.

² Cette lecture est également inspirée du *Periphyseon* de Jean Scot Erigène. Amaury a étudié dans les écoles de Chartres où il certainement pris connaissance des textes d'Erigène.

³ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n°11, p. 70.

⁴ Sur ce point : L. BIANCHI, *Censure et liberté à l'université de Paris (XIIIe et XIVe siècles)*, Paris, 1999, p. 92-99 : « Livres 'lisibles' et livres 'illisibles' ».

⁵ L. BIANCHI, « Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIIIe siècle », in C. Lafleur éd., *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du Guide de l'étudiant du ms Ripoll 109*, Turnhout, 1997, p. 109-137.

⁶ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n°20, p. 78-80.

⁷ Par exemple, l'université de Toulouse ne sent pas liée par cette interdiction. En 1229, elle attire les maîtres parisiens, alors en grève, en vantant l'autorisation d'enseigner l'ensemble des œuvres d'Aristote.

⁸ Sur ce point : G. MEERSSEMAN, « *In libris gentiliū non studeant*. L'étude des classiques interdite aux clercs au Moyen Âge ? », in *Italia medioevale e umanistica*, I, Padova, 1958, p. 1-13.

⁹ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n°59, p. 114-116. Sur ce thème : L. BIANCHI, « *Captivare intellectum in obsequium Christi* », in *Rivista critica di storia della filosofia*, 38, 1983, p. 81-87.

¹⁰ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n°79, p. 137-138. Sur ce point : L. BIANCHI, *Censure et liberté*, p. 103-110 : « Aristote expurgé ».

Aussi, bachelier, Thomas hérite-t-il des intérêts de certains maîtres en théologie pour l'œuvre d'Aristote. En effet, certains, tels Guillaume d'Auxerre et Philippe le Chancelier, portent leur intérêt sur l'ensemble des œuvres d'Aristote. Ils considèrent qu'il n'est plus possible d'utiliser uniquement la logique du Philosophe tout en refusant les autres œuvres alors que l'enseignement de la Faculté des arts intègre progressivement la philosophie naturelle du Philosophe². Maître en théologie, officiellement reçu à Paris, le 12 août 1257, Thomas est le contemporain à la fois de la décision de 1255 d'enseigner, à la Faculté des arts de Paris, l'ensemble des œuvres d'Aristote³ et de la condamnation universitaire de certaines thèses enseignées issues de la philosophie gréco-arabe de 1270⁴. Quels impacts ont ces décrets institutionnels sur la pensée thomassienne ? Quelles incursions dans le domaine de la philosophie naturelle permettent les autorisations ? Au contraire, quelles limitations de questionnement impliquent les interdictions ?

Étudiant puis Maître en théologie, Thomas est membre de l'*universitas*, c'est à dire de la communauté des maîtres et des étudiants. Étudiant, il bénéficie de l'enseignement d'Albert le Grand⁵. Maître, il se confronte à l'enseignement d'autres maîtres sur la théorie de la liberté humaine, aussi bien des maîtres es-art⁶, tel Siger de Brabant⁷, ou de théologie, tel Bonaventure⁸. Celui-ci, suivi par d'autres, tel Jean Peckham, promeut une théologie

¹ S. J. WILLIAMS, « Repenser l'intention et l'effet des décrets de 1231 du pape Grégoire IX sur l'étude des *libri naturales* d'Aristote à l'Université de Paris », in C. Lafleur et J. Carrier dir., *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du 'Guide de l'étudiant' du mas. Ripoll 109*, Turnhout, 1997, p. 139-163.

² De plus, les maîtres de la Faculté des arts de Paris enseignent l'essentiel des œuvres d'Aristote dès 1240. Vers 1230-1240, un manuel relatif aux principaux textes d'Aristote est rédigé aux bénéfices des candidats aux examens de la Faculté des arts. En 1252, la nation anglaise de la Faculté des arts de Paris oblige les candidats à la *determinatio* à suivre des leçons portant sur le *De anima* d'Aristote.

³ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n°246, p. 277-279.

⁴ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n°432, p. 486-487.

⁵ J. A. WEISHEIPL, *Thomas Aquino and Albert, His Teacher*, Toronto, 1980.

⁶ A. DE LIBERA, « Faculté des arts ou faculté de philosophie ? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIIIe siècle », in *L'Enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XVe siècles)*, O. Weijers, L. Holtz éd., Turnhout 1997, p. 429-444.

⁷ É.-H. WÉBER, *L'homme en discussion à l'université de Paris. La controverse de 1270 et son retentissement sur la pensée de s. Thomas d'Aquin*, Paris, 1270, p. 15-25 : « Le dialogue philosophique de Thomas d'Aquin et de Siger de Brabant ». Analyse contestée par B. C. BAZÁN, « Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. A propos d'un ouvrage récent d'É.-H. Wéber O.P. », in *R.P.L.*, 72, 1974, p. 53-155.

⁸ É.-H. WÉBER, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, 1974, p. 17-29 : « Le dialogue de Bonaventure et Thomas d'Aquin » ; J.-G. BOUGEROL, « Saint Thomas

d'inspiration augustinienne strictement opposée à l'aristotélisme tel qu'il est professé à la Faculté des arts. Quel impacts doctrinaux ont ces confrontations et ces « dialogues » sur la définition de la liberté humaine de Thomas¹ ?

Certaines études ont affirmé que Thomas, sur le thème de la liberté humaine, a radicalement changé de perspective. O. Lottin a affirmé que la pensée thomasienne a évolué fortement de son commentaire sur les *Sentences* aux *De Malo*². Précisément, il a distingué d'abord trois³ puis deux étapes⁴ dans la pensée thomasienne. B. Lonergan et G. P. Klubertanz ont repris le triple découpage. Selon eux, le commentaire sur les *Sentences* serait le premier essai pour définir la liberté humaine. Le *De Veritate*, la *Summa contra Gentiles* et la *Prima Pars* de la *Summa theologiae* formeraient un ensemble de textes présentant une conception qualifiée d'« erronée » de la liberté⁵. Dans ces textes, Thomas restreindrait la définition de la liberté à une indétermination. Seules la *Secunda Pars* de la *Summa theologiae* et la question 6 du *De Malo* présenteraient une conception qualifiée d'« aboutie » de la liberté humaine. Dans ces textes, le dominicain donnerait une définition positive de la liberté comme liberté de vouloir. À la suite d'O. Lottin et de B. Lonergan, H.-M. Manteau-Bonamy, dans son article

d'Aquin et saint Bonaventure frères amis », in 1274. *Année charnière, mutations et continuités*, Paris, 1277, p. 741-750.

¹ Un des aspects a été relevé par É.-H. WÉBER, in *Dialogue et dissensions*, Paris, 1974, p. 459-484 : « La raison fondamentale de la rupture de Thomas avec l'augustinisme ».

² O. LOTTIN, « La date de la *Question disputée De Malo* de Saint Thomas d'Aquin », in *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 24, 1928, p. 373-388 ; « Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin », in *R.T.*, 12, 1929 ; « Liberté humaine et motion divine de s. Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277 », in *R.T.A.M.*, 7, 1935, p. 52-69 ; p. 156-173 ; « La preuve de la liberté humaine chez S. Thomas d'Aquin », in *R.T.A.M.*, 23, 1956.

³ O. LOTTIN, « Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin », in *R.T.*, 1929, p. 410 : « on peut distinguer trois étapes : l'une correspond à la rédaction du Commentaire des *Sentences* (1254-1256) ; l'autre est marquée par la *Question De Veritate* (1256-1259), la *Somme contre les Gentils* et s'étend jusqu'à la période où fut rédigée la *Pars prima* de la *Somme théologique* (vers 1267) ; la troisième période enfin est celle où saint Thomas rédigea la *Question De Malo* (1269-1270) et la *Prima secundae* de la *Somme théologique* (1271) ».

⁴ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, I, Louvain-Gembloux, 1942, p. 226 : « Dans le développement de la pensée de saint Thomas relativement à la liberté humaine et à ses fondements, on peut distinguer deux périodes : l'une s'étend de l'époque du Commentaire des *Sentences* (1254-1256) jusqu'à la première condamnation de l'averroïsme par l'évêque de Paris, le 10 décembre 1237, l'autre comprend les écrits du saint Docteur qui ont suivi cette condamnation ».

⁵ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Toronto, 2005, rééd., p. 95 : « the historian cannot but regard the relevant passages in the *De Veritate*, the *De potentia*, and the *Prima Pars* as a momentary aberration ».

qui n'apporte rien de nouveau, a même présenté la question 6 du *De Malo* comme étant le seul texte thomasiens définissant de manière réellement satisfaisante la notion de liberté. D'autres études ont été beaucoup plus nuancées en affirmant que l'Aquinat n'a pas réellement changé ni sa théorie de la liberté humaine¹ ni sa théorie de la volonté² mais les a plutôt affinées et précisées. Ces approches sont trop restrictives. Qu'elle ait radicalement changé ou qu'elle se soit simplement affinée, la pensée thomasienne ne peut qu'avoir évolué. Il est en effet certain que la pensée d'un homme de « *fides quaerens intellectum* » ne cesse de progresser. Le problème est, en réalité, double : Thomas a-t-il modifié son usage des notions qui lui permettent de définir son concept de liberté et, par conséquent, a-t-il modifié son concept de liberté humaine ?

Plusieurs théories de la liberté s'offrent à Thomas. La première est celle de l'automotion : l'homme est responsable uniquement des actions dont il est l'auteur, c'est-à-dire de ses gestes et de toute la série des conséquences de ces gestes. La deuxième est celle de la connaissance des circonstances : l'homme est responsable uniquement des actions qu'il accomplit en connaissance de cause. La troisième est la liberté à l'égard de la contrainte : l'homme n'est pas libre parce qu'il n'est pas responsable des actions pour lesquelles il est contraint par une force extérieure. La quatrième est celle de la liberté à l'égard de toute détermination par des causes extérieures : les mêmes causes produisent des effets différents qui manifestent l'existence de la liberté. La cinquième est celle de la liberté à l'égard de toute détermination par des causes internes : l'homme est libre car il possède toujours le choix d'agir autrement. La sixième théorie est celle de la liberté de décision : l'homme est libre car la forme d'action qu'il décide d'accomplir n'est pas causalement déterminée ; il possède le libre arbitre ou la volonté libre. La septième théorie est celle de la liberté non-prédéterminée : l'homme est libre car il n'existe pas de causes antérieures à son action ou à son choix qui puissent déterminer d'avance s'il accomplira ou choisira une forme d'action ou une autre ; rien d'autre que l'agent lui-même n'est cause de sa manière d'agir. Certaines de ces définitions sont incompatibles avec la foi chrétienne. D'autres, en revanche, peuvent être adoptées par un théologien. En effet, les quatre premières définitions de la liberté sont compatibles aussi bien avec un système du monde déterministe qu'avec un système du monde indéterministe. En revanche, les cinquième et sixième définitions supposent un système du monde

¹ G. P. KLUBERTANZ, « The Root of Freedom in St. Thomas' Later Works », in *Gregorianum*, 42, 1961, p. 701-724.

² D. WESTBERG, « Did Aquinas Change his Mind about the Will ? » in *The Thomist*, 58, 1994, p. 41-60.

indéterministe. Thomas est, en conséquence, amené à réfuter, à adopter, voire à articuler ces différentes théories pour construire la sienne propre.

Le dialogue que Thomas engage avec la philosophie naturelle lui permet de construire une pensée spécifique. Deux autorités s'imposent surtout : Augustin d'Hippone¹ et Aristote². L'Aquinate hérite de deux théories psychologiques et éthiques à partir desquelles il construit sa définition de la liberté : celle du libre arbitre et celle de la volonté. Le premier concept, forgé par la patristique latine, permet d'assurer la responsabilité de l'homme dans le choix du mal. Il permet de distinguer la faculté de choisir librement d'une simple condition de liberté comme absence de contrainte externe. Le libre arbitre est donc un pouvoir des opposés. En revanche, la notion de volonté montre davantage le désir qui meût l'homme à agir en vue d'obtenir quelque chose. L'expression française de libre arbitre rend insuffisamment compte du lien indissoluble qui l'unit à la notion de volonté. Dans ses œuvres, Thomas s'emploie à articuler ces deux notions. Il entend prouver que l'homme agit librement. Mais adopte-t-il parfaitement à ce que l'on pourrait appeler un « *principe des possibilités alternatives* »³ ? Trois interprétations ont été proposées. Certaines ont fait valoir qu'il existe différentes interprétations possibles de ce principe et que l'Aquinate n'y adhérerait qu'à une version faible. D'autres ont avancé qu'il y a dans son analyse de l'agir humain des éléments qui s'opposent à une telle notion, de sorte que sa théorie d'ensemble serait incohérente. De sorte que, parmi ceux qui avancent une telle hypothèse, certains ont proposé une analyse dite déterministe. Mais, d'autres encore ont proposé une analyse dite compatibiliste : Thomas n'aurait pas adhéré au « principe des possibilités alternatives » ou alors sous une forme qui le rend compatible avec une certaine forme de nécessité. Qu'en est-il réellement ?

Un fil conducteur, pour concilier l'approche philosophique et l'approche historique, s'impose : comparer l'usage des autorités, et par conséquence des théories, d'Augustin et d'Aristote dans ses œuvres majeures, du commentaire sur les *Sentences* au *De Malo*. Depuis Étienne Gilson, il est commun de présenter l'Aquinate comme un aristotélicien. Dans une étude célèbre, il demandait : « *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin* »⁴. Depuis, il est acquis que le dominicain n'est pas un pur aristotélicien. Une lecture nouvelle de ses œuvres entraîne à demander pourquoi il a rompu, non avec Augustin, mais avec Aristote !

¹ Voir Partie I, chapitre 2, I.

² Voir Partie I, chapitre 3.

³ C. MICHON, « Le libre arbitre », in T.-D. Humbrecht dir., *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2010, p. 237. E. STUMP, *Aquinas*, London-New York, 2005, p. 299.

⁴ in *A.H.D.L.M.A.*, 1, 1926, p. 5-127.

PARTIE 1 : LES SOURCES DE THOMAS D'AQUIN

CHAPITRE 1 : LA LIBERTÉ HUMAINE DANS LA BIBLE

Thomas d'Aquin n'a de cesse de méditer et d'approfondir sa connaissance des Écritures, lues de manière théologique. Religieux mendiant, il écoute, médite et prêche les textes bibliques lors de la liturgie¹. Étudiant, à Paris puis à Cologne, de 1245 à 1252, il a probablement reçu un enseignement complet sur l'ensemble des livres de la Bible². Bachelier biblique à Cologne³, il lit et commente les livres d'*Isaïe*, de *Jérémie* et les *Lamentations*, en 1252. Maître, il lit et commente le livre de *Job*, entre 1261 et 1265, l'*Évangile* selon Matthieu, en 1269-1270, l'*Évangile* selon Jean, entre 1270 et 1272, les *Épîtres* de Paul, en 1272-1273⁴, et les cinquante-quatre premiers *Psaumes*, en septembre-octobre 1273⁵. Pratiquant une exégèse littérale, l'Aquinate trouve dans ces textes des citations et des notions qui alimentent sa théorie de la liberté humaine. Deux familles de textes sont à distinguer : ceux de l'*Ancien* et ceux du *Nouveau Testament*. W. Thönissen l'a rappelé : l'*Ancien Testament* ne mentionne pas explicitement la notion de liberté humaine⁶. Pourtant, les écrits vétérotestamentaires présentent l'homme soit en situation de liberté (*hofsi*)⁷, soit en situation de captivité. Le *Nouveau Testament* insiste sur la captivité du péché et la restauration de la liberté par le Christ. Aussi, trois thèmes retiennent-ils particulièrement l'attention : l'obéissance en lien avec la volonté et la Loi divines, le choix du mal, l'asservissement au péché et la restauration de la liberté humaine par et dans le Christ.

¹ L. G. WALSH, dans son étude « Liturgy in the Theology of St. Thomas », in *The Thomist*, 38, 1974, p. 557-583, relève des parallèles entre la théologie de Thomas et la célébration de l'année liturgique.

² H. DENIFLE, « Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie à l'université de Paris ? », in *R.T.*, 2, 1894, p. 149-161.

³ Les commentaires scripturaires thomasiens demeurent peu étudiés. Pourtant W. G. B. M. VALKENBERG, *Words of the Living God. Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Louvain, 2000, considère que ce sont les œuvres les plus originales de Thomas.

⁴ Thomas accorde une importance capitale aux *épîtres* de Paul qu'il lit de manière systématique. O.-H. PESCH, « Paul as Professor of Theology. The Image of the Apostle in St. Thomas's Theology », in *The Thomist*, 38, 1974, p. 584-605.

⁵ T. F. RYAN, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, Notre Dame, 2000.

⁶ W. THÖNISSEN, « Liberté » in J.-Y. Lacoste dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, 2007, 3^e éd., p. 783-784.

⁷ Ce même terme signifie « esclave » en cananéen.

I. La liberté humaine est fondée sur l'obéissance.

1) L'Ancien Testament : La liberté est fondée sur l'obéissance à la volonté de Dieu.

La *Genèse* présente l'état de liberté originel dans lequel se trouvaient Adam et Ève dans le cadre du jardin d'Eden. Le texte centre sa réflexion sur l'obéissance humaine à la parole de Dieu. *YHWH* pose à l'homme à la fois une autorisation et une interdiction : « *De tous les arbres du jardin tu peux manger, mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu n'en mangeras pas* »¹. Par cette sentence qui prend la forme d'un commandement, *YHWH* fait de l'homme le responsable de son agir. L'interdiction prend forme de loi et sert à faire perdurer le don de la vie. L'obéissance de l'homme se fonde sur la confiance dans la parole divine qui permet de dépasser l'apparente contrainte du commandement. L'obéissance à ce commandement est une nécessité. La sanction encourue par l'homme, en cas de transgression, est la mort : « *car le jour où tu en mangeras, tu mourras de mort* »². *Ézéchiel* le rappelle : la pratique de la loi assure la vie³. Mais le commandement offre une alternative : obéir ou désobéir. Les théologiens médiévaux retiendront tous ce point de doctrine essentiel.

2) L'Ancien Testament : La liberté est fondée sur l'obéissance à la Loi ancienne.

L'*Ancien Testament* présente l'homme comme libre sous la Loi⁴. Trois ensembles législatifs se distinguent : le code de l'alliance (*Exode* 20, 2-17), le code deutéronomique

¹ *Liber Genesis* 2, 15-17 a : « *Tulit ergo Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum ; praecepitque ei dicens : Ex omni ligno paradisi comede ; de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas* ».

² *Liber Genesis* 2, 17 b : « *in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris* ».

³ *Prophetia Ezechielis* 20, 11 : « *Et dedi eis praecepta mea et iudicia mea ostendi eis, quae faciat homo et vivat in eis* ». Un proverbe sumérien énonce la même idée : « *Y a-t-il quelqu'un qui fasse le droit ? Pourtant il génère la vie !* ». E. I. GORDON, *Sumerian Proverbs*, New York, 1968, p. 41.

⁴ O. ARTUS, « La loi, un concept théologique ? Approche de la compréhension biblique de la Loi dans la *Torah* », in P. Bordeyne dir., *Bible et morale*, Paris, 2003, p. 176-177 : « *Dans sa matérialité et dans la finalité qu'elle se donne, la loi d'Israël doit sans doute beaucoup aux grandes civilisations qui l'ont précédée. Mais*

(Deutéronome 12-26), et la loi de sainteté (*Lévitique* 17-26). Ces textes placent l'ensemble des actes humains, qu'ils soient relatifs à la morale, à la pureté alimentaire, corporelle, sexuelle..., sous la Loi. Celle-ci s'énonce en pluralité mais forme une totalité dénombrable. En conséquence, la Loi fait de tout acte humain un acte rétribuable ou condamnable. Au total, six cent treize commandements (*mitsvôt*) sont à respecter, deux cent quarante-huit positifs et trois cent soixante-cinq négatifs. Parmi les ensembles législatifs, les théologiens médiévaux accorderont une importance essentielle aux « *dix paroles* »¹, qu'ils n'hésitent pas à commenter². Les *Décalogues* présentent la Loi fondamentale à respecter. Deux sortes de prescriptions sont données : celles concernant la relation à *YHWH* et celles concernant la relation au prochain. Présentés de manière unilatérale et inconditionnée, les commandements ne sont pas associés à une quelconque peine, en cas d'infraction. Pourtant, ils imposent à l'homme la notion de justice divine (*mishpat*)³. L'obéissance à la Loi est une nécessité. Mais, la Loi offre une alternative : obéir ou non. Le fondement de l'obéissance repose sur la foi dans l'origine divine de la Loi⁴. Celle-ci devient la manifestation de l'alliance (*herith*) proposée par *YHWH*. Les théologiens médiévaux, dont Thomas d'Aquin, réétudieront l'articulation entre la Loi ancienne et la Loi nouvelle.

c'est la mise en relation progressive des différentes lois entre elles, c'est leur articulation avec des récits fondateurs, récits de création et de salut, c'est enfin la confession de foi que Yahvé s'engage personnellement auprès des plus faibles, professée par les prophètes, et intégrée dans les textes législatifs, qui confèrent aux lois de la Torah leur spécificité. Dans la Torah, la loi devient un lieu théologal. Elle énonce la réponse possible de l'homme à Dieu, dans le cadre de l'alliance : réponse toujours imparfaite, toujours susceptible de nouvelles formulations, suscitées par le dialogue fécond entre les normes historiquement déterminées et les 'métanormes' qui rappellent les exigences éternelles de l'alliance ».

¹ Cette appellation a été donnée par Clément d'Alexandrie et Irénée de Lyon. La *Bible* hébraïque en connaît deux versions : *Exode* 20, 2-14 ; *Deutéronome*, 5, 6-21. Sur la constitution et le développement du canon juif : B. CHAPMAN, *The Law and the Prophets*, Tübingen, 2000. I. HIMBAZA, *Le Décalogue et l'histoire du texte*, Göttingen-Fribourg, 2004.

² Pour ne citer qu'un exemple : BONAVENTURE, *Les Dix commandements*, M. Ozilou trad., Paris, 1992.

³ Sur ce point : J. A. ZIESLER, *The Meaning of Righteousness in Paul. A linguistic and theological Inquiry*, Cambridge, 1972, p. 17-43.

⁴ La *Bible*, à la différence des autres codes législatifs du Moyen Orient, n'a pas rassemblé ses lois sous le nom de ses rois. N. LOHFINK, « Les lois du *Pentateuque* dans le contexte des législations du Proche-Orient ancien », in *Transversalité*, 70, 1999, p. 132-133.

3) Les *Évangiles* : La liberté est fondée sur l'obéissance à la Loi nouvelle.

Les *Évangiles* centrent leur réflexion sur le message de Jésus qui proclame que sa venue accomplit la Loi¹. Mais l'adhésion à l'enseignement de Jésus n'est pas présentée comme contraignante mais comme la réponse à un appel. Néanmoins, le message de Jésus face à la Loi est complexe. En effet, il comporte trois aspects : l'abrogation des interprétations et des pratiques déviées des lois anciennes ; le maintien, voire l'accentuation de certaines lois ; l'ajout de nouvelles lois². L'*Évangile* de Luc rappelle à la fois l'ancienneté de la loi et la nouveauté de l'enseignement de Jésus³. Il enseigne que celui qui agit moralement ne fait que son devoir⁴ et que la véritable liberté consiste à suivre Jésus⁵. L'*Évangile* de Matthieu transmet deux discours sur la Loi : d'abord, il rappelle la validité indéfectible de la *Torah*⁶ puis, se référant au *Deutéronome* et au *Lévitique*, il défend la primauté de l'amour de Dieu, du prochain, comme de soi-même⁷. L'*Évangile* de Matthieu fusionne les deux approches en

¹ *Evangelium super Matthaëum* 5, 17 : « *Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas : non veni solvere, sed adimplere* ».

² J. P. MEIER, *Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire, t. 4 : La loi et l'amour*, Paris, 2009, p. 33 : « *les quatre évangiles décrivent Jésus en train de donner un enseignement, qui tour à tour, confirme, élargit, intériorise, radicalise ou même abroge des éléments particuliers de la Loi-tout en considérant la Torah mosaïque comme allant de soi en tant que le donné, et même le divinement donné* ».

³ Le terme de loi est cité neuf fois. Sur ce point : F. BOVON, « La Loi dans l'œuvre de Luc », in *La loi dans l'un et l'autre Testament*, Paris, 1997, p. 206-225.

⁴ *Evangelium secundum Lucam* 17, 10 : « *Sic et vos, cum feceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite : Servi inutiles sumus ; quod debuimus facere, fecimus* ».

⁵ *Evangelium secundum Lucam* 9, 23-25 : « *Dicebat autem ad omnes : Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam quotidie, et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet illam ; nam qui perdiderit animam suam propter me, salvam faciet illam. Quid enim proficit homo, si lucretur universum mundum, se autem ipsum perdat, et detrimentum sui faciat ?* ».

⁶ *Evangelium secundum Matthaëum* 5, 18 : « *Amen quippe dico vobis : Donec transeat caelum et terra, iota unum aut unus apex non praeteribit a Lege, donec omnia fiant* ». D. MARGUERAT, « 'Pas un iota ne passera de la loi' (Mt 5, 18). La loi dans l'évangile de Matthieu », in *La loi dans l'un et l'autre Testament*, Paris, 1997, p. 140-174.

⁷ *Evangelium secundum Ioannem* 15, 12 : « *Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem sicut dilexi vos* » ; *Evangelium secundum Matthaëum* 22, 39 : « *Secundum autem simile est huic : Diliges proximum tuum sicut teipsum* » ; *Evangelium secundum Marcum* 3, 35 : « *qui enim fecerit voluntatem Dei, hic frater meus, et soror mea, et mater est* » ; *Evangelium secundum Marcum* 12, 28-34 : « *Et accessit unus de scribis, qui audierat illos*

présentant la perfection de Dieu comme norme de l'acte à réaliser¹. Jésus enseigne que l'homme doit devenir parfait comme Dieu l'est². En conséquence, la Loi morale acquiert une radicalité nouvelle : elle exige une application totale qui ne se limite plus au respect d'interdits. En effet, l'homme doit accomplir la volonté de Dieu³ présenté comme Père de tous les hommes⁴. Il se perfectionne par et dans l'amour. L'enseignement de Jésus bouleverse ainsi le statut de la Loi : Jésus appelle l'homme à une autre forme d'existence qui dépasse les cadres du monde. Les *Évangiles* proposent une morale dont la fin est surnaturelle.

II. La liberté humaine est marquée par le mal.

1) À l'origine : L'homme est libre de renoncer au bien.

a) L'homme est laissé à son conseil.

L'*Ancien Testament* reconnaît à l'homme une liberté personnelle : *YHWH* « a fait au commencement l'homme et il l'a laissé à son conseil »⁵. Thomas verra dans cette citation une correspondance avec la notion aristotélicienne du choix. L'*Ancien Testament* situe la source

conquirentes, et videns quoniam bene illis responderit, interrogavit eum quod esset primum omnium mandatum. Jesus autem respondit ei : Quia primum omnium mandatum est : Audi, Israël ; Dominus Deus tuus Deus unus est ; et diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua, et ex tota virtute tua. Hoc est primum mandatum. Secundum autem simile est illi : Diliges proximum tuum tanquam teipsum. Majus horum aliud mandatum non est. Et ait illi scriba : Bene, Magister, in veritate dixisti quia unus est Deus, et non est alius praeter eum ; et ut diligatur ex toto corde, et ex toto intellectu, et ex tota anima, et ex tota fortitudine ; et diligere proximum tanquam seipsum majus est omnibus holocaustometibus et sacrificiis. Jesus autem videns quod sapienter respondisset, dixit illi : non est longe a regno Dei » ; Evangelium secundum Lucam 10, 27 : « Ille respondens dixit : Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex omnibus viribus tuis, et ex omni mente tua ; et proximum tuum sicut teipsum ».

¹ Sur ce point : J. LAMBRECHT, 'Eh bien ! Moi je vous dis' : *le discours programme de Jésus* (Mt 5-7 ; Luc 6, 20-49), Paris, 1986, p. 107-109 : « La perfection de Dieu comme norme ».

² *Evangelium secundum Mattaeum* 5, 48 : « Estote ergo vos perfecti, sicut Pater vester caelestis perfectus est ».

³ *Ibid*, p. 172-173 : « Servir Dieu seul (6, 19-24) ».

⁴ *Evangelium secundum Matthaëum* 23, 9 : « Et patrem nolite vocare vobis super terram ; unus est enim Pater vester qui in caelis est ».

⁵ Le texte hébreu énonce « à son penchant ». Le texte latin qu'utilise Thomas énonce « à son conseil ». *Liber ad Ecclesiasticum* 15, 14 : « Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui ».

du vouloir dans le *leb*, le « cœur », qui perçoit, connaît, comprend, désire et choisit¹. Il sous-entend que Dieu a conféré à l'homme une autonomie morale. L'Évangile de Marc évoque le cœur (*kardia/cordis*), l'âme (*psychè/anima*), l'esprit (*dianoia/spiritus*) et la force (*ischys/fortitudo*) comme source d'impulsion². Dieu attend que l'homme se porte vers le bien mais Il le laisse libre de choisir entre deux forces antithétiques : le bien qui est complétude et perfection et le mal qui n'est pas un simple opposé du bien mais qui est une puissance agressive qui apporte la destruction et donne la mort³. Pour choisir, l'homme doit faire preuve de discernement. Pour cela, il doit se fonder sur la Parole divine. S'appuyant notamment sur ces données bibliques, mais aussi sur l'Épître aux Romains, les théologiens latins théoriseront une notion de volonté qu'il préseront comme irréductible et fondement de la liberté humaine.

b) L'homme a le devoir de combattre son penchant mauvais.

L'Ancien Testament insiste sur la nécessaire obéissance à la Parole divine mais laisse entrevoir que l'homme a, sous une certaine forme, le choix entre le bien et le mal. La *Genèse* impose ce problème : pourquoi vouloir le mal plutôt que le bien alors que le choix de celui-ci conduit à être chassé d'Eden? L'Écclésiastique admet la dualité qui existe en l'homme, doué de deux penchants, un bon (*yêser hatôb*) et un mauvais (*yêser hârâ*)⁴. Il existe donc pour l'homme deux formes de vouloir contradictoire. Cependant, l'Ancien Testament refuse de faire du penchant mauvais une cause nécessitante qui oblige l'homme à vouloir nécessairement le mal. Comment l'homme peut-il choisir d'écouter son bon penchant et écarter son mauvais penchant ? L'Écclésiastique propose trois solutions. La première solution est d'ordre moral : quelle que soit la force de ce penchant mauvais, l'homme a le devoir de le

¹ Liber Psalmorum 21, 3 : « *Desiderium cordis eius tribuisti et et voluntatem labiorum eius non denegasti* ».

² Evangelium secundum Marcum 12, 30 : « *et diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mentetua et ex tota virtute tua* ».

³ E. BEAUCAMP, « Péché dans l'Ancien Testament. Le vocabulaire hébraïque », in *Dictionnaire de la Bible* (supplément), Paris, 1961, VII, col. 411-414.

⁴ J. HADOT, *Penchant mauvais et volonté libre dans la Sagesse de Ben Sira*, Bruxelles, 1970, p. 23 : « *La doctrine du yêser constitue un des points les plus importants de la spéculation juive sur la faiblesse morale de l'homme [...] Elle a pour but de rendre compte de l'aspect moral de la nature humaine en la considérant comme un champ de bataille entre deux tendances, deux 'penchants', selon le terme consacré, le mauvais (yêser hârâ) et le bon (yêser hatôb). Selon que l'un ou l'autre l'emporte dans cette lutte, l'homme est considéré comme juste ou pécheur* ».

combattre¹. La seconde solution est de « méditer » avant d'agir. L'*Écclésiastique* admet que cette activité est déterminante pour le choix². La troisième solution consiste à mettre volontairement³ sa volonté au service de celle de Dieu⁴. Ainsi, l'*Ancien Testament* manifeste-t-il la possibilité pratique pour l'homme de ne pas pécher et, en conséquence, divise l'humanité en deux catégories : d'un côté, les « justes » ; de l'autre, les « insensés ». Il relève donc du choix de chacun de devenir l'un ou l'autre⁵.

c) L'homme est soumis à la justice divine.

L'*Ancien Testament* présente YHWH comme jaloux mais juste. En effet, la *Genèse* enseigne que Dieu s'interdit de punir par vengeance⁶. Le texte manifeste l'existence de la liberté d'action de l'homme en présentant la justice divine comme rétributive : toute œuvre, bonne ou mauvaise, appelle un jugement de récompense ou de châtiment. La responsabilité morale entraîne découle la culpabilité objective et subjective. Autrement dit, la justice divine n'est pas sans l'homme et sa liberté d'agir.

2) Adam et Ève ont choisi d'être « comme des dieux ».

¹ Pour une étude d'ensemble : A.-M. DUBARLE, *Le Péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1967, p. 14-18 : « La tendance au mal ».

² Sur ce point : J. HADOT, *Penchant mauvais et volonté libre dans la Sagesse de Ben Sira*, Bruxelles, 1970, p. 202-205 : « C'est le 'conseil' qui détermine le 'choix' fondamental ».

³ J. HADOT, *Penchant mauvais et volonté libre dans la Sagesse de Ben Sira*, Bruxelles, 1970, p. 100 : « Le mot clé est : 'Si tu veux'. Il revient trois fois dans le contexte : au premier stique de 15, au second de 16, au second de 17. c'est donc l'idée centrale du passage ».

⁴ Comme l'a défini J. HADOT, *Penchant mauvais et volonté libre dans la Sagesse de Ben Sira*, Bruxelles, 1970, p. 100 : « Vouloir, quand il s'agit du service de Dieu et de la Sagesse, c'est orienter tout son être et tous ses sens sans restriction vers l'accomplissement de ce que Dieu veut ».

⁵ J. HADOT, *Penchant mauvais et volonté libre dans la Sagesse de Ben Sira*, Bruxelles, 1970, p. 166-167 : « L'idée est développée en quatre stiques, qui résument magnifiquement la doctrine de Ben Sira : 'Quelle race est honorée ? La race de l'homme. Quelle race est honorée ? Ceux qui craignent le Seigneur. Quelle race est méprisée ? La race de l'homme. Quelle race est méprisée ? Ceux qui transgressent le commandement'. L'idée est très belle : par sa nature, l'homme est autant digne d'honneur que de mépris. C'est seulement son attitude en face de Dieu qui tranchera. S'il 'craint le Seigneur', il sera digne d'honneur. Sinon, il sera digne de mépris ».

⁶ *Liber Genesis* 8, 21.

L'*Ancien Testament* admet donc que l'homme possède la liberté de choix comme en témoigne l'acte de désobéissance d'Adam et Ève. Contrairement aux écrits babyloniens qui font des dieux la source du mal qui frappe l'homme¹, le récit biblique déresponsabilise YHWH sans pour autant totalement responsabiliser l'homme de la désobéissance originelle. Le texte introduit un tentateur, le serpent. Celui-ci présente le commandement divin originel comme contraignant et propose un autre choix que celui proposé par YHWH. Plus précisément, il renverse le sens du commandement divin et propose, en conséquence, le choix inverse². Aussi, propose-t-il à Adam et Ève de ne plus être des hommes mais d'être « *comme des dieux* »³. Le récit ne mentionne pas le terme de péché, ni même celui de transgression et n'évoque pas l'origine psychologique de la défaillance mais il insiste sur le consentement d'Ève puis d'Adam⁴. Ève entraîne Adam dans son choix de désobéir au commandement de

¹ G. MINOIS, *Les origines du mal. Histoire du péché originel*, Paris, 2002, p. 14 : « *Les origines du mal préoccupaient déjà les Babyloniens. Selon ce que nous savons de leurs mythes élaborés au milieu du IIIe millénaire sous la dynastie d'Akkad, ils croyaient que l'homme avait été fabriqué à partir du sang d'un dieu révolté et déchu, Kingu, et qu'il avait donc été créé mauvais. 'Dans ses veines coule sans doute le sang d'un dieu, mais d'un dieu coupable et condamné. [...] L'homme, en définitive, assume le châtiment d'un crime qu'il n'a pas commis. [...] C'est bien par les dieux que le mal est entré dans le monde'. Cette croyance se retrouve dans le poème babylonien de la Création : Ea a fait l'homme en mélangeant de la terre et du sang pourri d'un dieu déchu ; l'homme a ainsi été 'pourri' dès l'origine. Et dans l'épopée de Gilgamesh, Sidouri, la cabaretière divine, attribue les souffrances et la mort à un décret arbitraire des dieux jaloux : 'Quand les dieux ont créé l'humanité, c'est la mort qu'ils allouèrent à l'humanité, et ils retinrent la vie entre leurs mains' ».*

² *Liber Genesis 3, 1-5* : « *Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae quae fecerat Dominus Deus. Qui dixit ad mulierem : Cur praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi ? cui respondit mulier : de fructu lignorum, quae sunt in paradiso, vescimur ; de fructu vero ligni, quod est in medio paradisi, praecepit nobis Deus ne comederemus, et ne tangeremus illud, ne forte moriamur. Dixit autem serpens ad mulierem : nequaquam morte moriemini. Scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri ; et eritis sicut dii, scientes bonum et malum ».*

³ *Liber Genesis 3, 5* : « *Scit enim deus quod in quocumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri, et eritis sicut deus scientes bonum et malum ».* PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanum 7, 7-11* : « *Quid ergo dicemus? Lex peccatum est? Absit! Sed peccatum non cognovi nisi per legem, nam concupiscentiam nescirem nisi lex diceret : 'Non concupiscentes'. Occasione autem accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam ; sine lege enim peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando, sed, cum venisset mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus sum, et inventum est mihi mandatum, quod erat ad vitam, hoc esse ad moretem ; nam peccatum, occasione accepta, per mandatum seduxit me et per illud occidit ».*

⁴ E. BEAUCAMP, « Péché dans l'*Ancien Testament*. Le vocabulaire hébraïque », in *Dictionnaire de la Bible* (supplément), Paris, 1961, VII, col. 417-422.

Dieu et de manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal¹. Les théologiens médiévaux accorderont à Adam de posséder, dès l'origine, une libre détermination et récuseront que Dieu soit l'auteur du mal. En réalité, le texte fait de l'acte d'Adam et Ève un « *acte manqué* »². En effet, ils agissent mais n'obtiennent pas le bien souhaité. La promesse du serpent se révèle mensongère : l'homme ne devient pas comme un dieu car cela ne relève pas de sa nature de créature ni de son choix. Les théologiens médiévaux verront dans cet épisode une faute commise envers Dieu et le drame de la liberté humaine : l'homme s'est détourné de *YHWH* mais aussi de lui-même en succombant à la tentation³. Ils y verront la faillibilité de la liberté humaine et la fragilité de l'homme face à la tentation. Thomas d'Aquin accordera à ce péché des origines une réalité formelle puisqu'en conséquence l'humanité est privée de la grâce divine, et une réalité matérielle, puisqu'en conséquence le désordre règne sur la concupiscence.

3) En conséquence : La liberté humaine est asservie par le mal.

a) Le choix du péché rompt l'alliance divine.

L'*Ancien Testament* présente le péché comme la rupture par l'homme de l'alliance proposée par Dieu et enseigne que cette rupture est immédiatement suivie de conséquences dramatiques pour le pécheur⁴. La *Genèse* énonce tragiquement qu'à la suite de leur faute,

¹ *Liber Genesis* 3, 6 : « *Vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile ; et tulit de fructu illius, et comedit, deditque viro suo, qui comedit* » ; *Liber Ecclesiasticus* 25, 24 : « *Nequitia mulieris immutat faciem eius et obscurat vultum eius tamquam ursus* ».

² C'est le sens primitif du *hātu* akkadien et du *hata't* hébreux. Sur ce point : E. BEAUCAMP, « Péché dans l'*Ancien Testament*. Le vocabulaire hébraïque », in *Dictionnaire de la Bible* (supplément), Paris, 1961, VII, col. 441-443. Sur le thème du péché dans la *Bible* : K. VAN DER TOORN, *Sin and Sanction in Israël and Mesopotamia*, Assen, 1985.

³ A. GESCHE, « Dieu et le mal », in J. Vermeulen et alii, *Péché collectif et responsabilité*, Bruxelles, 1986, p. 85 : « *La tentation est très exactement l'acte par lequel on empêche quelqu'un de devenir lui-même. Le séducteur est, à la lettre, celui qui séduit (se-ducere), celui qui éconduit, qui m'écarte de moi-même (a desiderio meo). Alors que Dieu-Père et le père sur la terre sont ceux qui nous permettent, justement parce que non séducteurs (rôle de la loi, de l'interdit) de gérer mes désirs, le séducteur, appelé justement père du mensonge (Jn 8, 44) me rend cet accès impossible* ».

⁴ Les textes utilisent trois termes pour qualifier la rupture de l'alliance : *hefer*, rompre, *'abar*, transgresser, *'azab*, abandonner. P. BUIS, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, Paris, 1976, 125-126. O. ARTUS, « Péché (*Bible*) », in *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, 2005, p. 1674.

Adam est condamné à travailler tandis qu'Ève est condamnée à enfanter dans la douleur¹. Les prophètes rappellent que l'état pécheur devient la marque de chaque individu² et des générations qui se succèdent³. Le meurtre de Caïn, le déluge, l'exil à Babylone manifestent un châtement collectif et la privation de la présence divine. *Ézéchiel*, lui, insiste sur la responsabilité individuelle de ses actes face à *YHWH*. Les maux de ventre du roi Joram et la lèpre de Guéhazi sanctionnent un individu coupable d'avoir fauté. Le choix du péché entraîne la privation, individuelle ou collective, de la présence divine.

b) Le péché entraîne l'homme à pécher.

L'*Ancien Testament* rapporte que, avant l'exil, le péché prend surtout deux formes : la désobéissance envers les commandements de Dieu⁴ et l'idolâtrie⁵. Ces actes ont en commun le mépris de *YHWH* et de la Loi. *Isaïe*, liant péché et orgueil⁶, présente le peuple hébreu tout

¹ *Liber Genesis* 3, 16-23 : « *Mulieri quoque dixit multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos in dolore paries filios et sub viri potestate eris et ipse dominabitur tui ad Adam vero dixit quia audisti vocem uxoris tuae et comedisti de ligno ex quo praeceperam tibi ne comederes maledicta terra in opere tuo in laboribus comedes eam cunctis diebus vitae tuae spinas et tribulos germinabit tibi et comedes herbas terrae in sudore vultus tui vesceris pane donec revertaris in terram de qua sumptus es quia pulvis es et in pulverem reverteris* ».

² Cependant, A.-M. DUBARLE ne relève aucune citation biblique explicite qui lierait cet état pécheur à un péché commis « aux origines ». Sur ce point : A.-M. DUBARLE, *Le Péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1967, p. 19-22 : « L'universalité du péché ». J. VERMEYLEN, « Fatalité du mal et responsabilité morale au regard de la Bible », in J. Vermeulen et alii, *Péché collectif et responsabilité*, Bruxelles, 1986, p. 35-67.

³ *Prophetia Jeremiae* 3, 25 : « *Dormiemus in confusione nostra, et operiet nos ignominia nostra, quoniam Domino Deo nostro peccavimus nos, et patres nostri, ab adolescentia nostra usque ad diem hanc, et non audivimus vocem Domini Dei nostri* ».

⁴ *Prophetia Osee* 10, 8 : « *Et disperdentur excelsa impietatis, peccatum israel ; spina et tribulus ascendet super aras eorum, et dicent montibus : 'Operite nos !' et collibus : 'Cadite super nos !'* ». Comme l'a relevé G.-H. BAUDRY, in *Le Péché dit originel*, Paris, 2000, p. 11 : « La désobéissance est l'expression concrète de la révolte car elle est le refus de reconnaître l'autorité du Dieu-Père, le 'refus de suivre ses lois', de 'marcher dans ses voies' ».

⁵ G.-H. BAUDRY, *Le Péché dit originel*, Paris, 2000, p. 13 : « L'idolâtrie ne fut pas seulement la tentation permanente de l'Ancien Israël mais son péché, celui qui aux yeux des prophètes caractérisent le mieux son infidélité à l'égard de son Dieu, sa révolte contre son autorité ».

⁶ *Liber Isaiae* 14, 13 : « *qui dicebas in corde tuo : 'In caelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte conventus in lateribus aquilonis* ».

entier comme coupable du péché¹. Le *Deutéronome* présente l'exil comme la conséquence de l'infidélité d'Israël et de Juda. Cette expérience de l'exil entraîne une évolution dans la perception du péché : la solidarité des générations dans la faute est remise en cause. En revanche, tous les écrits vétérotestamentaires sont unanimes pour reconnaître la responsabilité individuelle du péché. *Jérémie* évoque « l'endurcissement du cœur mauvais »². Le choix du mal devient structurel et non conjoncturel. Le penchant mauvais de l'homme s'exprime et conduit à la réalisation d'actes mauvais³ : parjure⁴, vol⁵, adultère⁶, vengeance⁷... Si le choix du bien unifie l'homme et le lie à *YHWH*, le choix du mal l'en éloigne et multiplie le mal. L'homme devient la cause du mal qui frappe l'homme. La tradition sacerdotale, que méconnaîtront les théologiens médiévaux, distingue les fautes volontaires (*hattat*) qui entraînent l'exclusion de la communauté et les fautes involontaires (*sh'gagâh*) susceptibles d'être réparées par un rite sacrificiel. Une théorie de la rétribution est mise en question par *Job* et *Qohélet*, sans pour autant qu'une théologie de la miséricorde divine soit proposée.

c) Le péché rend l'homme incapable de faire le bien qu'il veut.

Dans l'*Épître aux Romains*, Paul de Tarse énonce que Adam a fait entrer le péché dans le monde⁸. Il relève une conséquence essentielle : l'impuissance de l'homme à faire le bien¹.

¹ Liber Isaiae 64, 5-6 : « Et facti sumus ut immundus omnes nos, et quasi pannus inquinatus universae iustitiae nostrae ; et marcuimus quasi folium universi, et iniquitates nostrae quasi ventus abstulerunt nos. Non est qui invocet nomen tuum, qui consurgat et adhaereat tibi, quia abscondisti faciem tuam a nobis et dissolvisti nos in manu iniquitatis nostrae ».

² Prophetia Jeremiae 3, 17 : « In tempore illo vocabunt Jerusalem solium Domini ; et congregabuntur ad eam omnes gentes in nomine Domini in Jerusalem, et non ambulabunt post pravitatem cordis sui pessimi » ; 7, 24 : « Et non audierunt, nec inclinaverunt aurem suam ; sed abierunt in voluntatibus et in pravitate cordis sui mali ; factique sunt retrorsum, et non ante ».

³ Liber Genesis 6, 5 : « Videns autem Deus quod multa malitia hominum esset in terra, eet cuncta cogitatio cordis intensa esset ad malum omni tempore ».

⁴ Liber Proverbiorum 30, 9 : « ne forte satiatum illiciar ad negandum, et dicam : Qui est Dominus ? aut egestate compulsus, furer, et perjurem nomen Dei mei ».

⁵ Liber Proverbiorum 29, 24 : « Qui cum fure participat odit animam suam ; adjuvantem audit, et non indicat ».

⁶ Liber Exodi 20, 14 : « Non moechaberis ».

⁷ Prophetia Jeremiae 11, 20 : « Tu autem, Domine Sabaoth, qui judicas juste, et probas renes et corda, videam ultionem tuam ex eis ; tibi enim revelavi causam meam ».

⁸ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 5, 12-21 : « Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors ; et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.

Au moment où il désire agir en juste, Paul s'aperçoit que « *c'est le mal qui est à ma portée* »². Le thème n'est pas nouveau : il se trouve également dans *Les Métamorphoses* d'Ovide³ et dans la *Médée* d'Euripide⁴. *Médée*, notamment, fait du conflit intérieur une forme de passion et montre que la passion n'est pas un mouvement d'une conscience révoltée contre la raison mais une négociation avec soi-même à l'issue de laquelle l'homme cède. Suivant ce modèle, Paul interiorise le problème de l'agir. Contrairement à la *Genèse*, il passe sous silence les causes du péché extérieures à l'homme⁵. Pour Paul, seule compte la transgression et ses conséquences. L'apôtre enseigne la diffusion du péché à partir d'un seul homme dans tous les

Usque ad legem enim peccatum erat in mundo ; peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset. Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen, etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, qui est forma futuri. Sed non sicut delictum, ita et donum ; si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit. Et non sicut per unum peccatum, ita et donum ; nam iudicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem. Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae, et donationis, et iustitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum. Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem iusti constituentur multi. Lex autem subintravit ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia ; ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita et gratia regnet per iustitiam in vitam aeternam, per Jesum Christum Dominum nostrum ». Pour une présentation des difficultés posées par le texte : A.-M. DUBARLE, *Le Péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1967, p. 122-149 : « Le texte de Romains 5, 12-21 ».

¹ J.-M. AUBERT, C. YANNARAS, R. MEHL, *La Loi de la liberté. Évangile et morale*, Paris, 1972, p. 77 : « Ici apparaît l'équivoque fondamentale du terme de liberté. Par le péché l'homme n'a pas été déchu de son rang d'homme, il n'est pas devenu chose, il conserve son pouvoir de choix et de décision. Il n'est en aucune façon un automate. Mais il est dans la condition d'un esclave. Un esclave conserve toute sa volonté et ses facultés intellectuelles, il est capable de conduite intelligente. Mais l'ensemble de son être est soumis à la dépendance d'un autre. C'est sa liberté elle-même qui est en esclavage ».

² PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 7, 21 : « *Invenio igitur legem, volenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adjacet* ».

³ OVIDE, *Les Métamorphoses*, J. Chamonard trad., Paris, 1936, 7, 20, p. 314-315 : « *Video meliora proboque, deteriora sequor* ».

⁴ EURIPIDE, *Médée*, D. Mesguich trad., Paris, 2008, 1078-1080.

⁵ J.-N. ALETTI, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris, 1998, p. 125 : « L'importance accordée à Adam en Rm 5 vient aussi de ce que l'Apôtre passe sous silence les causes lointaines du péché, qu'il s'agisse de l'envie du diable ou de la rébellion des anges ; il ne mentionne pas davantage les ruses de la tentation et la fragilité des humains qui pèchent le plus souvent en se laissant abuser par leur désir. Les circonstances atténuantes de la faute –qui pourraient faire remonter à qui a trompé et tenté le premier homme- n'ont ici aucune place ».

hommes¹. Le texte offre deux interprétations : soit tous les hommes ont péché en Adam, soit chacun pèche à la suite d'Adam. Paul met en valeur l'unicité d'Adam afin d'insister sur la conséquence disproportionnée de l'acte. Le péché a asservi l'homme au péché². S'il est encore capable de reconnaître la justesse de la loi, l'homme est devenu incapable de vouloir le bien et plus encore de l'accomplir. En effet, le péché réside désormais dans le cœur de l'homme et le livre à la convoitise de la chair³. En conséquence, le pécheur fait ce qu'il hait : le mal. Paul énonce la rétribution : « *le salaire du péché, c'est la mort* ». A.-M. Dubarle l'a souligné : cette mort n'est pas seulement biologique mais spirituelle⁴. À la suite de Paul, les Pères enseigneront la déchéance physique et morale de l'homme en Adam. Tertullien, Cyprien et surtout Augustin d'Hippone théoriseront la notion de péché originel⁵.

III. La liberté est restaurée par le Christ.

1) La restauration de la liberté commence par une conversion.

L'*Ancien Testament* ne présente jamais le choix du péché comme une fatalité⁶. En effet, il fonde la nécessaire obéissance ('*amunah*) à la Loi sur le souvenir de la libération

¹ Sur ce point théologique difficile : A.-M. DUBARLE, *Le Péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1967, p. 164-168 : « La transmission du péché originel ».

² Sur ce point : J. BECKER, *Paul. L'apôtre des nations*, Paris-Montréal, 2008, rééd., p. 446-461 : « Le pécheur, la loi et la mort ».

³ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 1, 24 : « *Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam; ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis* ».

Sur ce thème : A.-M. DUBARLE, *Le Péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1967, p. 158-170 : « III. La chair ».

⁴ A.-M. DUBARLE, *Le Péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1967, p. 150 : « *Il est dès lors légitime de se demander ce que Paul met exactement sous les mots. 'Mort physique ou mort spirituelle ? Mort actuelle ou mort eschatologique' ? Dans certains cas, l'une ou l'autre de ces précisions est évidente. Le plus souvent, il vaut mieux ne pas choisir et inclure toutes les spécifications de sens dans une réalité fondamentale, souvent personnifiée par Paul* ».

⁵ A. SAGE, « Le péché originel. Naissance d'un dogme », in *Revue d'Études Augustiniennes*, 13, 1967, p. 211-248.

⁶ Comme l'a résumé G.-H. BAUDRY, *Le Péché dit originel*, Paris, 2000, p. 23-24 : « *Si la Bible dénonce si vigoureusement toute forme de péché et lutte constamment contre sa prolifération, c'est qu'elle a une haute idée de l'homme, c'est que le péché personnel n'est pas considéré comme une fatalité, quelque chose qu'on ne pourrait que subir. Ce n'est pas une nécessité inscrite dans la création. La création est bonne. L'homme est créé libre. Le péché, en tant que tel, est l'œuvre de la liberté humaine qui, placée devant le choix entre les deux voies,*

d'Israël qui manifeste la volonté de *YHWH* de conduire son peuple à la liberté. Les *Évangiles* rapportent que Jésus appelle les pécheurs (*harmatolos*) à la conversion (*metánoia*). Alors que la *Genèse* insiste sur le respect du commandement divin qui permet de conserver la vie, les *Évangiles* enseignent que l'observance de la Loi mène à la vie¹. Ils renforcent cette idée en dressant de Jésus un portrait d'homme libre² qui restaure la volonté originelle de Dieu³.

Les *Épîtres* de Paul de Tarse théorisent la nécessité de la restauration de la liberté de l'homme par le Christ. Dans l'*Épître aux Romains*, Paul oppose le Christ à Adam : si l'acte d'Adam a entraîné la perte de la liberté de l'homme, l'acte du Christ la restaure⁴. L'apôtre lie l'acte du Christ au don du Salut accordé par Dieu. Il énonce la rétribution : « *le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ* »⁵. En effet, le Christ détruit « *le corps du péché* »⁶ et restaure la liberté de l'homme. À la suite des *Évangiles*, Paul fait de cette liberté restaurée par et dans le Christ une liberté qui s'adresse à chacun et qui fonde l'égalité universelle de

le bien et le mal, choisit le mal. Si la Bible parle tant de péché, c'est qu'elle a une haute idée de la responsabilité humaine, responsabilité à la fois personnelle et collective. D'autre part, l'appel constant à la conversion suppose bien évidemment que la volonté humaine n'est pas esclave des déterminismes, ni aliéné par la séduction du mal ».

¹ *Evangelium secundum Lucam* 10, 25-28 : « *Et ecce quidam legis peritus surrexit tentans illum dicens : 'Magister, quid faciendo vitam aeternam possidebo ?' At ille dixit ad eum : 'In lege quid scriptum est ? quomodo legis ?' Ille autem respondens dixit : 'Diliges Dominum deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex omnibus viribus tuis, et ex omni mente tua ; et proximum tuum sicut teipsum'. Dixitque illi : 'Recte respondisti ; hoc fac, et vives' ».*

² Sur ce point : J.-P. TORRELL, « Le portrait de Jésus dans les *Évangiles*, IV : Un homme libre », in *Sources*, 20, 1994, p. 65-71.

³ J. LAMBRECHT, 'Eh bien ! Moi je vous dis' : *le discours programme de Jésus* (Mt 5-7 ; Luc 6, 20-49), Paris, 1986, p. 80-81 : « *Jésus est venu pour faire connaître la volonté originelle de Dieu par son enseignement et, naturellement aussi, par son exemple. Cette interprétation combine l'aspect 'histoire du salut' (venue de Jésus) avec la perspective éthique (volonté de Dieu). Dans le v. 17, formulé avec un accent nettement 'christologique', l'accomplir de Jésus ne signifie pas, du moins pas en premier lieu, que par sa vie ou son action, il amène les prophéties à leur accomplissement, ou qu'il les réalise, pas davantage qu'il observe fidèlement la Loi, l'accomplit par une vie pieuse ; ce qui est signifié avant tout, c'est qu'il explique et interprète la Loi et les Prophètes d'après l'intention originelle de Dieu* ».

⁴ Pour une présentation sous la forme d'un tableau comparatif des deux modes d'être et d'agir présentés par Adam et par le Christ : J.-N. ALETTI, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris, 1998, p. 104.

⁵ Sur le lien entre la Loi et la vie dans l'*Ancien* et le *Nouveau Testament* : J. JOOSTEN, « 'Fais cela et tu vivras'. Un motif vétérotestamentaire et ses échos néotestamentaires », in *R.S.R.*, 82/3, 2008, p. 331-341.

⁶ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 6, 6 : « *hoc scientes, quia vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruat corpus peccati, et ultra non serviamus peccato* ».

tous¹. Les théologiens médiévaux identifieront dans les *Épîtres* une rupture dans le rapport de l'homme et de la Loi². Thomas d'Aquin mettra notamment en valeur les articulations du chapitre 7, essentiel, dans son commentaire³.

2) L'Épître aux Romains : La Loi ancienne échoue à sauver l'homme.

a) Un premier constat : La Loi ancienne conduit à la transgression.

Dans l'*Épître aux Romains*, Paul résume la Loi mosaïque en une sentence unique : « *Tu ne convoiteras pas* » (*ouk epithumêsis*)⁴. Il met en relief la notion de convoitise à partir de laquelle Augustin construit sa réflexion sur le péché. De manière subtile, Paul articule les notions de loi, commandement, convoitise, et péché. Il lie convoitise et péché : la convoitise de l'homme le pousse au péché. A.-M. Dubarle a souligné que l'apôtre reste imprécis sur un point : il n'identifie pas les origines de la concupiscence⁵. Pourquoi ? Paul ne semble pas vouloir placer la source du mal en l'homme. La *Genèse* présentait un élément extérieur, le

¹ O. MAINVILLE, « La doctrine au service de l'éthique. Le cas de *Rm* 3, 21-31 », in J. Schlosser dir., *Paul de Tarse*, Paris, 1996, p. 306 : « On remarque d'abord le souci de Paul de présenter Dieu comme unique auteur du salut. Il indique ensuite que la foi en est la voie d'accomplissement, même s'il a été opéré pendant un certain temps sous le régime de la loi et qu'il a été réservé au peuple d'Israël. Jésus, Christ, devient cependant l'instrument d'universalisation du salut. Dieu est donc la source du salut, Christ en est l'instrument d'universalisation et la foi le lieu d'actualisation. Ces paramètres étant établis, il ne persiste aucun motif de discrimination. L'ensemble constitue l'inattaquable fondement de l'égalité universelle de tous ceux et celles qui s'inscrivent dans cette ère nouvelle ».

² Le terme de loi est cité 191 fois dans le *Nouveau Testament* dont 116 occurrences dans les *Épîtres* pauliniennes : 72 citations dans l'*épître aux Romains*, 32 dans l'*épître aux Galates*.

³ Cf : G. BERCEVILLE, E. S. SON, « Exégèse biblique, théologie et philosophie chez Thomas d'Aquin et Martin Luther », in *R.S.R.*, 91/3, 2003, p. 380-389. G. Berceville souligne que le texte lu par l'Aquinate est un texte traduit non pas par Jérôme mais probablement en milieu pélagien, revu par Alcuin de York, et plusieurs fois retouché jusqu'au XIIIe s.

⁴ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 7, 7. Comme l'a relevé J.-D. CAUSSE, « Loi de vie et loi de mort : où passe la frontière qui les distingue ? », in *R.S.R.*, 317/3, 2008, p. 363 : « En *Rm* 7, Paul résume la loi en un seul axiome : 'Tu ne convoiteras pas' (*ouk epithumêsis*) ; c'est la notion du désir qui est ici désignée. La loi se trouve ainsi formulée dans son articulation à l'interdit ».

⁵ A.-M. DUBARLE, *Le Péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1967, p. 163 : « L'imprécision de sa pensée dans *1 Cor.* 15, 20-26 doit engager l'exégète à respecter son silence sur les origines de la concupiscence ».

serpent, entre l'homme et le bien. Paul, lui, place la Loi entre l'homme et le mal. H. Räisänen a énoncé que Paul ne définit jamais le terme de loi et en fait un concept « oscillant »¹. Cependant, selon J.-N. Aletti, Paul propose un changement de paradigme². En effet, l'apôtre révèle « l'ambivalence de la Loi »³. Il ne fait pas de la Loi la cause de la transgression mais l'instrument qui révèle à la fois le péché⁴ et la convoitise de l'homme⁵. En effet, la Loi impose un commandement qui révèle à l'homme que sa convoitise se porte sur un mal⁶. Autrement dit, sans interdit imposé, l'homme ignorerait qu'il convoite le mal.

b) Un deuxième constat : La Loi ancienne est impuissante à justifier l'homme.

Sans ambiguïté, Paul constate l'échec de la loi mosaïque : le commandement qui devait mener l'homme à la vie le conduit au péché et à la mort⁷. Il constate la situation d'échec dans laquelle l'homme se trouve : « *Vouloir le bien est à ma portée, mais non de l'accomplir. Le bien que je veux, je ne le fais pas, mais le mal que je ne veux pas, je le pratique* »⁸. L'apôtre présente-il sa situation personnelle ou bien celle de l'homme en

¹ H. RÄISÄNEN, dans son étude *Paul and the Law*, Tübingen, 1983, p. 16-18. Il remarque que le sens peut changer dans le même verset. Dans *Romains* 3, 21, la première occurrence renvoie à un système fini ; la seconde à un corpus, la *Torah*.

² Sur ce point : J.-N. ALETTI, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris, 1998, p. 268-272 : « Un changement de paradigme ? ».

³ Selon l'expression de R. BRAGUE, *La loi de Dieu, histoire philosophique d'une alliance*, Paris, 2005, p. 113-114 : « L'ambivalence de la loi ».

⁴ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 3, 20 : « *quia ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo : per legem enim cognitio peccati* ».

⁵ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 7, 8 : « *Occasione autem accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam. Sine lege enim peccatum mortuum erat* ».

⁶ Comme l'a résumé J.-N. ALETTI, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris, 1998, p. 143 : « la Loi n'est pas ce qui provoque la transgression, mais seulement le désir (fonction cognitive), et elle met en lumière la nature essentiellement séductrice, trompeuse et pécheresse du péché : au moment même où le péché l'utilise pour séduire le sujet, la Loi en dévoile le caractère séducteur et trompeur. Elle ne trompe donc pas ; en cela même elle n'est pas pécheresse, mais elle jette une lumière crue et vraie sur le péché et sur la mort dans laquelle celui-ci met le 'moi' ».

⁷ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 7, 10 : « *ego autem mortuus sum ; et inventum est mihi mandatum, quod erat a d vitam, hoc esse ad mortem* ».

⁸ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 7, 18-19 : « *Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum : nam velle, adjacet mihi ; perficere autem bonum, non invenio* ».

général ? En tout cas, Paul définit une opposition entre la volonté et l'action. Il présente l'homme comme possédant une volonté générale tournée vers le bien mais une volonté particulière inclinée vers le mal. Il signifie que l'homme fait ce qu'il comprend devoir ne pas faire et agit, en conséquence, contre sa conscience. Cette réflexion sera le point de départ de la réflexion patristique puis médiévale sur la grâce et le libre arbitre. Paul oppose deux lois : la loi divine qui conduit au bien et la loi intérieure qui conduit au mal¹. Il accorde à la loi intérieure de l'emporter et d'asservir l'homme au mal². L'apôtre ne reconnaît donc pas la réussite de la Loi ancienne : « *aucun homme ne sera justifié par les œuvres de la Loi* »³. Il relève que la Loi « *produit la colère* » et ajoute que la « *Où il n'y a pas de Loi, il n'y a pas non plus de transgression* »⁴. Paul constate, en fait, l'échec de la Loi ancienne. Le paradoxe est que la Loi révèle le désir mais ne peut ni le satisfaire ni y remédier⁵. En conséquence, l'apôtre définit la Loi comme impuissante à remédier au péché⁶. Cependant, il admet que « *la loi est sainte* ». Il fait acte de foi : il refuse de faire de la Loi la cause du péché dont il rend le seul homme responsable⁷. Dans son commentaire, Thomas d'Aquin retiendra la difficulté de traiter ce point⁸.

c) Une conséquence : La Loi ancienne doit être abolie.

Dans l'*Épître aux Galates*, Paul souligne le lien originel entre l'Alliance et la Loi. Il énonce de manière radicale : « *Tous ceux qui se réclament des œuvres de la Loi sont sous le*

¹ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 7, 21-22 : « *Invenio igitur legem, volenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adjacet : condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem* ».

² PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 7, 23 : « *video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati quae est in membris meis* ».

³ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 3, 20 : « *quia ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo : per legem enim cognitio peccati* ».

⁴ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 4, 15 : « *Lex enim iram operatur : ubi enim non est lex, nec praevaricatio* ».

⁵ Sur ce point : R. B. SLOAN, « Paul and the Law : Why the Law Cannot Save », in *Novum Testamentum*, 33, 1991, p. 50.

⁶ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 5-8. Pour une analyse d'ensemble : J.-N. ALETTI, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris, 1998, p. 277-282 : « Une loi sainte, et pourtant impuissante : *Romains* 5-8 ».

⁷ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 7, 17 : « *Nunc autem jam non ego operor illud ; sed quod habitat in me peccatum* ».

⁸ Sur ce point : L. J. ELDERS, « Saint Thomas et saint Paul », in *Sapientiae*, 104, 2008, p. 24-28.

coup de la malédiction »¹. Pourtant, il rappelle qu'en observant la Loi, le partenaire de l'alliance répond donc à l'alliance opérée par Dieu et adhère au principe de la *Torah* selon lequel celui qui accomplit les prescriptions de la Loi obtiendra la vie². Mais, de manière tranchante, il énonce qu'aucun homme ne sera justifié par les œuvres de la Loi. Pourquoi ? Selon Paul, celui qui obéit à Loi en lui accordant la place qui revient à la grâce attribue à la Loi une place qui ne lui revient pas. Cela revient à nier l'*Évangile* en tant qu'il est grâce. L'apôtre évoque sans ambiguïté la « *malédiction de la Loi* »³. Ainsi, proclame-t-il la nécessaire abolition de la Loi ancienne. Il la justifie en raison de la nature même de la loi : Dieu ne l'a donnée que pour un temps limité en attendant la Rédemption⁴. Il refuse que le Christ puisse être mort en vain⁵.

3) L'*Épître aux Romains* : la foi au Christ restaure la liberté.

Paul ne conçoit pas d'éthique indépendante du rôle libérateur du Christ. Dans l'*Épître aux Romains*, il énonce catégoriquement : « *la fin de la Loi, c'est le Christ* »⁶. Il n'oppose pas la *Torah* et la loi nouvelle mais les rend complémentaires dans la figure du Christ⁷. Il propose une interprétation christologique de la Loi. Mais Paul apparaît comme celui qui est à l'origine du concept de loi nouvelle et de l'antithèse loi ancienne/Loi nouvelle que les théologiens

¹ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Galatas* 3, 10 : « *Quicumque enim ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt. Scriptum est enim : Maledictus omnis qui non permanserit in omnibus quae scripta sunt in libro legis, ut faciat ea* ».

² PAUL DE TARSE, *Epistola ad Galatas* 3, 12 : « *lex autem non est ex fide sed qui fecerit ea vivet in illis* ».

³ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Galatas* 3, 13 : « *Christus nos redemit de maledictio legis, factus pro nobis maledictum, quia scriptum est : Maledictus omnis qui pendet in ligno* ».

⁴ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Galatas* 3, 19 : « *Quid igitur lex ? Propter transgressionem posita est, donec veniret semen cui promiserat, ordinata per angelos in manu mediatoris* ».

⁵ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Galatas* 5, 11 : « *ego autem fratres si circumcisionem adhuc praedico quid adhuc persecutionem patior ergo evacuatum est scandalum crucis* ».

⁶ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 10, 4 : « *Finis enim legis, Christus, ad justitiam omni credenti* ». Pour une analyse : W. CAMPBELL, « Christ the End of the Law : Romans 10, 4 in Pauline Perspective », in E. A Livingstone dir., *Studia Biblica*, Sheffield, 1980, p. 73-81.

⁷ Sur ce point : J.-N. ALETTI, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris, 1998, 201-231 : « *Romains 10. Israël, la loi et l'Évangile* » ; J. D. G. DUNN, *Jesus, Paul and the Law*, London, 1990.

médiévaux théoriseront¹. R. Brague a souligné que la Loi nouvelle n'est plus une Loi qui fait prendre connaissance de l'interdit mais demande l'adhésion du vouloir². Selon A. Dihle, même s'il ne définit pas de concept de volonté³, Paul développe une forme de volontarisme⁴. En effet, fidèle à la tradition juive sur ce point, l'apôtre relève que la Loi attend l'adhésion volontaire de l'homme à ses commandements. Cependant, il propose une interprétation nouvelle. Dans l'*Épître aux Galates*, il oppose les formules « *vivre des prescriptions de la Loi* » et « *vivre de la foi* »⁵. Dans l'*Épître aux Romains*, il énonce : « *Tout ce qui ne provient pas de la foi est péché* »⁶. Pour l'apôtre, il ne s'agit pas d'abord de faire mais d'accepter, par la foi, l'entrée dans la Nouvelle Alliance en acceptant la condition d'être à nouveau sous une Loi, désormais celle du Christ. Mais avant même de pratiquer la Loi, il faut nécessairement restaurer la disposition à pratiquer. La démarche de foi est première et essentielle : seule la foi justifie⁷. Paul pose que celui qui vit « *en Christ* » redécouvre la valeur de la Loi et se complait à la respecter⁸. Ainsi, la Loi se mue-t-elle en amour de Dieu, du prochain et de soi-même. Paul fait ainsi de l'amour le concept directeur de tous les actes⁹.

Conclusion :

L'*Ancien Testament* lie la liberté de l'homme à l'obéissance à la Loi divine : l'obéissance est ce qui permet de conserver l'alliance divine. Mais la *Genèse* rapporte la

¹ J. P. M. VAN DER PLOEG, « Le traité de la Loi ancienne », in *Lex et Libertas*, L. Elders, K. Hedwig éd., Roma, 1987, p. 183-199. P. DELHAYE, « La Loi nouvelle dans l'enseignement de S. Thomas », in *Esprit et Vie*, 84, 1974, p. 33-41 ; 49-54.

² R. BRAGUE, *La loi de Dieu, histoire philosophique d'une alliance*, Paris, 2005, p. 113 : « *La loi est désormais l'objet de la volonté* ».

³ A. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London, 1982, p. 86 : « *surprisingly enough, St. Paul never coined a term to denote the pivotal concept of will in the context of his soteriology and anthropology* ».

⁴ Ibid, p. 88 : « *The voluntaristic approach of S. Paul fully agrees with the Old Testament and Jewish thought* ».

⁵ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Galatas* 3, 12 : « *lex autem non est ex fide sed qui fecerit ea vivet in illis* ».

⁶ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 14, 23 : « *qui autem discernit si manducaverit damnatus est quia non ex fide omne autem quod non ex fide peccatum est* ».

⁷ J.-P. LÉMONON, « Loi et Justification », in J. Schlosser dir., *Paul de Tarse*, Paris, 1996, p. 269-292.

⁸ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 7, 22 : « *condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem* ».

Sur ce thème : W. B. BARCLAY, *Christ in You : A Study in Paul's Theology and Ethics*, Lanham, 1999.

⁹ Sur ce point : J. BECKER, *Paul. L'apôtre des nations*, Paris-Montréal, 2008, rééd., p. 497-509.

désobéissance originelle d'Adam et Ève. Paul de Tarse, lui, insiste sur le lien entre la Loi et le péché. Il prône l'obéissance au Christ afin de recouvrer la liberté perdue. Les notions et citations bibliques innervent les écrits de l'Aquinate et façonnent sa conception de la liberté humaine. Le dominicain hérite de la *Bible* d'une conception théologique de la liberté humaine. Trois états de la liberté humaine se distinguent : celui, idéal, d'Adam et Ève, celui de l'homme sous la Loi, et celui de l'homme restauré par la Grâce divine.

CHAPITRE 2 : LA LIBERTÉ CHEZ LES THÉOLOGIENS LATINS

Thomas d'Aquin connaît les théories de ses prédécesseurs sur la liberté de l'homme, notamment par l'intermédiaire des *Sentences* de Pierre Lombard. Trois auteurs retiennent particulièrement l'attention : Augustin d'Hippone, Anselme de Cantorbéry et Bernard de Clairvaux. Ces auteurs, méditant sur les Écritures bibliques, proposent une définition théologique de la liberté. Les théologiens chrétiens définissent l'homme et sa liberté en lien avec leur compréhension de Dieu et de son action. Trois thèmes sont particulièrement étudiés : le rapport grâce-libre arbitre, la liberté de la volonté et le problème du mal. Ces auteurs accordent-ils à l'homme un « principe des possibilités alternatives » qui assure sa liberté de manière inamissible ?

I. La liberté chez Augustin d'Hippone.

Augustin d'Hippone tient une place exceptionnelle parmi les sources médiévales. L'usage que font les *Sentences* de Pierre Lombard de ses citations et théories assure la primauté du Père de l'Église sur les autres autorités, même après les traductions des œuvres d'Aristote. Augustin consacre plusieurs traités au thème de la liberté humaine et notamment : le *De libero arbitrio* et le *De natura et gratia*. K. Trego a rappelé que l'évêque d'Hippone met en avant l'opposition *voluntas-infirmitas* et la distinction entre liberté-libre arbitre¹. Propose-t-il deux théories de la liberté humaine ? Cette définition défend-elle la liberté de l'homme comme « pouvoir des opposés » ou propose-t-elle une théorie compatible, notamment avec la nécessité imposée par l'*infirmitas* engendrée par le péché ?

¹ K. TREGO, « De l'éthique de la sagesse à l'éthique de la liberté. La doctrine de la liberté d'Augustin à la lumière de ses sources philosophiques antiques », in *R.S.P.T.*, 89/4, 2005, p. 650 : « *Deux figures de la liberté sont ainsi en concurrence dans l'œuvre d'Augustin, le liberum arbitrium et la libertas. La dualité augustinienne des sens de la liberté ne doit donc pas s'interpréter comme une incohérence de sa position ; mais si l'on prend acte de ce que la libertas témoigne de l'originalité de sa conception du libre arbitre, l'on doit plutôt voir dans cette dualité un éclairage nouveau sur la notion de libre arbitre* ».

1) La liberté d'agir est orientée vers le bonheur.

a) L'agir humain est tourné vers l'obtention du bonheur.

Identifiant l'union à Dieu avec le bonheur recherché par le désir humain, Augustin propose une éthique chrétienne. J. Rist a souligné la ressemblance de la volonté augustinienne avec l'*erôs* platonicien¹ mais il est possible de la rapprocher également de l'*orexis* aristotélicienne. Dans le *De libero arbitrio*², le *De Trinitate*³, et surtout le *De beata vita*⁴, certainement écrit en écho au traité de Sénèque⁵, Augustin fait du mouvement de l'âme vers le bonheur le principe de l'agir humain⁶. Il fonde cette recherche dans la mémoire de Dieu en l'âme⁷ qui meut l'homme à sans cesse le rechercher⁸. Le désir de bonheur ne peut se perdre : même après le péché originel, il témoigne de la persistance du libre arbitre dans l'homme déchu. Augustin accorde à la volonté humaine d'être celle « dont la fin n'est rien d'autre que le bonheur »⁹. Caractérisant la tension de l'âme, inquiète tant qu'elle ne repose pas dans sa fin, le désir de bonheur est l'équivalent éthique d'une volonté de vérité. Seul le bien objectif peut rendre subjectivement heureux. En conséquence, Augustin distingue le bonheur dont l'homme veut jouir et le reste dont il use en vue de ce bonheur¹⁰. Ainsi, la vie heureuse devient-elle l'intégration de tous les biens dans un bien par excellence accessible à l'homme. En conséquence, le Père de l'Église pose le problème du mal sous la figure du manque. Il

¹ Sur ce point : J. RIST, *Augustine. Ancient thought baptized*, Cambridge, 1994, p. 148-157.

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., I, 14, 30, p. 250 : « *Sed censesne quemquam hominum non omnibus modis uelle atque optare uitam beatam. Quis dubitat omnem hominem uelle ?* ».

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, P. Agaësse éd., t. 2, Paris, 1955, XIII, 2, 7, p. 280-284.

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De beata vita*, R. Jolivet éd., Paris, 1939, II, 10, 4, p. 238 : « *Beatos esse nos volumus, inquam. Vix hoc effunderam, occurrerunt una voce consientes* ».

⁵ SÉNÈQUE, *La Vie heureuse*, P. Pellegrin trad., Paris, 2005.

⁶ Sur ce point : J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, 2008, p. 132-139 : « *La vita beata comme principe* ».

⁷ Sur ce thème : I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, 1982, p. 192-231 : « Aux sources du désir : l'homme, image de Dieu ».

⁸ Ibid, p. 165-174 : « On ne cherche Dieu que pour le trouver, on ne le trouve que pour le chercher ».

⁹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, P. Agaësse éd., t. 2, Paris, 1955, XI, 10.

¹⁰ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, M. Skutella et alii éd., Paris, 1962, XI, 25.

propose une démarche de conversion qui mène de la découverte de l'image en soi à la reformation de cette image en soi.

b) L'agir humain doit être conforme à la loi éternelle.

Augustin admet que, pour connaître le bien objectif, source du bonheur véritable, l'homme a besoin d'une loi. Dans le *De Trinitate*, il pose que la loi éternelle se démultiplie et reste identique à elle-même en s'inscrivant dans chaque conscience humaine comme loi naturelle¹. Dans le *De libero arbitrio*, l'évêque d'Hippone énonce que l'agir humain doit se conformer à la loi éternelle, assimilée à la volonté divine. Il précise que l'observation de la loi éternelle assure l'ordre parfait en toute chose et crée l'ordre parfait en l'homme². Dans ses œuvres plus tardives, il distingue la loi éternelle, pensée sur le modèle des stoïciens, et la loi naturelle. Dans le *De Genesi ad litteram*, il soumet l'action humaine à la loi éternelle qui gouverne la nature et non à la loi naturelle, soumise à la loi éternelle³. Il énonce : « l'opération naturelle lui donne de vivre, de sentir ; l'opération volontaire, d'apprendre, de consentir »⁴. Thomas reprendra cette distinction entre actes naturels et actes volontaires et la confrontera avec la théorie d'Aristote.

c) L'agir humain doit être vertueux.

Marqué par la philosophie stoïcienne, Augustin lie liberté psychologique et liberté éthique⁵. Dans son *De libero arbitrio*, il oppose bonnes et mauvaises actions. Il définit la mauvaise action comme une action qui néglige les réalités spirituelles pour s'adonner aux réalités temporelles. Il reconnaît que la passion entraîne l'homme à choisir le mal mais il admet que l'homme agit mal par libre arbitre et, par conséquent, volontairement. Il accorde à

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, XIV, XV, 21.

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3e éd., I, 6, 15, p. 218 : « *aeternae breuiter legis notionem, quae impressa nobis est, quantum ualeo, uerbis explicem, ea est qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima* ».

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Genesi ad litteram*, P. Agaësse et A. Solignac éd., t. 2, Paris, 1972, VIII, 9, 17, p. 36 : « *adtollitur atque in ipso quoque gemina operatio prouidentiae reperitur, partim naturalis, partim uoluntaria* ».

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Genesi ad litteram*, t. 2, P. Agaësse et A. Solignac éd., Paris, 1972, VIII, 9, 17, p. 38 : « *Similiter erga animam naturaliter agitur, ut uiuat, ut sentiat, uoluntarie uero, ut discat, ut consentiat* ».

⁵ B. KENT, « Augustine's Ethics », in N. Kretzmann, E. Stump éd., *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge-New York, 2001, p. 205-233.

l'homme la liberté de se détourner de Dieu pour se tourner vers les créatures¹. En conséquence, il reconnaît que l'homme a la possibilité de renier le Bien. Augustin accorde un fondement ontologique à ce choix. Influencé par le manichéisme, il considère l'homme comme un être composé : il n'est ni entièrement être, ni entièrement non-être². En conséquence, l'évêque d'Hippone encourage à ordonner sa vie. Il accorde à la volonté de pouvoir désirer vivre avec droiture et de pouvoir parvenir à la plus haute sagesse³. Influencé par le stoïcisme⁴, le Père précise que la volonté a besoin des vertus cardinales, et notamment la prudence, pour désirer agir droitement. Autrement dit, il accorde à la vertu de prudence un rôle décisif dans l'orientation du désir de la volonté. Il définit la vertu comme la rationalité en acte. Marqué par le stoïcisme⁵, il affirme que l'esprit n'est alors plus mu par les passions ni aucune pression supérieure ou inférieure mais uniquement par sa volonté, son libre pouvoir de décision. Pour Augustin, la liberté est d'abord vis-à-vis du monde sensible. Influencé par le néoplatonisme, marqué par la pensée antique qui lie éthique et doctrine de l'âme, l'évêque d'Hippone accorde le primat de l'âme sur le corps et situe en celle-ci la liberté de l'homme. Jusqu'à sa relecture de Paul, en 396-397, Augustin organise son éthique sur les notions de raison, de loi et d'ordre. Dans son *De sermone*, il rejette les thèses qui sous-tendent l'idée qu'une existence humaine ordonnée peut être atteinte durant la vie terrestre. Il insiste sur l'inefficacité des vertus à empêcher la volonté de pécher⁶. Dans le sens contraire, lorsque l'homme pêche, Augustin affirme la soumission de l'âme au corps mais rattache le désordre à l'âme et non au corps⁷. Il fait de la volonté mauvaise l'unique cause efficiente de son acte.

¹ R.-H. COUSINEAU, « Creation and Freedom. An Augustinian Problem : 'Quia voluit' and/or 'Quia bonus'? », in *Recherches Augustiniennes*, vol. 2, 1962, p. 253-271.

² Sur ce point : É. ZUM BRUNN, « Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux *Confessions* », in *Recherches Augustiniennes*, t. 6, 1969, p. 3-102.

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., I, 12, 25, p. 138 : « *Voluntas, qua adeptimus recte honesteque uiuere et ad summam sapientiam peruenire* ». R. HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, 1962, p. 361-381.

⁴ R. J. O'CONNELL, « *De libero arbitrio*, I : Stoicism revisited », in *Augustinian Studies*, 1970, p. 49-68.

⁵ Sur l'influence du stoïcisme sur la pensée d'Augustin : C. BAGUETTE, *Le stoïcisme dans la formation de saint Augustin*, thèse, Louvain, 1968.

⁶ Sur ce point : J. WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge, 1992, p. 161-218.

⁷ A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, 2004, p. 311-312 : « Dans sa condamnation du glissement vers le bas qui marque le péché, c'est toujours à l'âme qu'Augustin impute une attention excessive aux passions du corps. L'âme souffre peut-être à l'occasion des opérations que requièrent d'elle ces dernières, car ses actions peuvent être plus ou moins difficiles selon leur convenientia, mais

2) La liberté repose sur le libre arbitre de la volonté.

a) La volonté veut librement.

Dans toutes ses œuvres, Augustin affirme la liberté de la volonté humaine¹. Certes, il reconnaît à tout être plusieurs sources d'action, impulsion, désirs... mais il n'accorde à l'homme qu'une seule véritable force motrice : la volonté². Par ce terme, Augustin ne désigne pas toujours une faculté de l'âme spécifique mais un mouvement de l'âme toute entière. Plus précisément, il accorde à celui qui sait être doué de volonté d'avoir la capacité à sentir son âme s'auto-mouvoir³. I. Koch a avancé que l'usage fréquent du terme latin de *voluntas* viendrait de la traduction de différentes notions grecques par un terme unique⁴. L'évêque d'Hippone n'est pas le premier à utiliser la notion de *voluntas* : Lucrèce⁵, Cicéron⁶ et Sénèque⁷ l'utilisent avant lui. Quoi qu'il en soit, Thomas d'Aquin verra en Augustin un théoricien de la volonté. I. Koch a rappelé que l'évêque d'Hippone propose une théorie complexe de la volonté, selon son angle d'étude : « *S'agit-il de la volonté de l'homme tel qu'il a été créé ? On a alors affaire à un libre arbitre capable de produire n'importe quelle action, bonne ou mauvaise. S'agit-il de la volonté des héritiers de la faute adamique ? Elle devient serf arbitre, enchaînée au péché* »⁸. Il est certain que l'Aquinat utilise ces deux approches.

c'est d'elle-même qu'elle souffre, et non de son corps, explique-t-il dans le livre VI du De musica, à propos de la sensation ; car en s'accommodant à lui, elle s'amoindrit en elle-même puisqu'il est moindre qu'elle ».

¹ G. E. GANSLE, « The Development of Augustine's View of The freedom of the Will (386-397) », in *The Modern Schoolman*, L XXIV, 1996, p. 1-18.

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, t. 2, P. Agaësse, J. Moingt éd., Paris, 1955, X, XI, 17, p. 152-154 : « *Memoria, intelligentia, voluntas* » ; X, XI, 18, p. 154-156 : « *Utrum essentialiter tria relative* ». K. TREGO, « L'âme et la volonté chez saint Augustin », in M. Caron éd., *Saint Augustin*, Paris, 2009, p. 261-306.

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De diversis quaestionibus* 83, q. 8, X, 58 : « *Moveri per se animam sentit, qui sentit in se esse voluntatem* ».

⁴ I. KOCH, « L'auto-affaiblissement de la volonté chez Augustin », in R. Lefebvre et A. Tordesillas dir., *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi*, Rennes, 2009, p. 163.

⁵ N. W. GILBERT, « The Concept of Will in early Latin Philosophy », in *Journal of the History of Philosophy*, 1963, p. 18-20.

⁶ Ibid, p. 20-25.

⁷ SÉNÈQUE, *De ira*, A. Bourguery éd., Paris, 1922, II, 1, 4, p. 28. Sur ce thème : A.-J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 161-190.

⁸ A.-J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 161.

Augustin octroie à la volonté un rôle nouveau : il lui accorde le pouvoir d'agir droitement¹. Ainsi, fait-il de la volonté bonne une force capable d'accomplir la loi. Il évoque indifféremment la « volonté bonne » et la « charité ». Mais, certainement sous l'influence de Paul², l'évêque d'Hippone lui accorde de consentir ou de refuser à consentir. Ainsi, il accorde à l'homme la possibilité de déterminer par lui-même ses actes : « *nul ne veut quelque chose sans le vouloir* »³. Pour Augustin, vouloir revient à décider librement⁴.

b) La volonté a le libre arbitre.

Influencé par Ambroise de Milan⁵, Augustin prend conscience de la véritable responsabilité de l'homme face au mal. Dans son *De libero arbitrio*, il énonce : « *D'où vient que nous agissons mal ? Si je me trompe, l'argumentation a montré que nous agissons ainsi par le libre arbitre de la volonté* »⁶. D'emblée, il situe Dieu hors de la question du mal : Dieu a délégué (*deputare*) à sa créature le libre arbitre. Il se rend compte que le mal n'est pas « être » mais « faire ». Afin de théoriser cette responsabilité, il intègre dans sa psychologie la notion, à l'origine juridique, celle de *liberum arbitrium*⁷. Tertullien l'a utilisée avant lui⁸ mais,

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., II, 1, 3, p. 266 : « *Si enim homo aliquod bonum est, et non posset, nisi cum uellet, recte facere, debuit abere liberam uoluntatem, sine qua recte facere non posset* ».

² J. CHELIUS STARCK, « The Pauline Influence on Augustine's Notion of the Will », in *Vigiliae Christianae*, XLIII, 1989, p. 345-361.

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., II, 14, p. 342 : « *Nemo autem vult aliquid nolens* ».

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., III, 3, 8, p. 398 : « *Voluntas igitur nostra nec uoluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus* ».

⁵ Sur la liberté chez Ambroise : U. FAUST, *Christo servire libertas est. Zum Freiheitsbegriff des Ambrosius von Mailand*, Salzburg-München, 1983.

⁶ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., I, 16, 32.

⁷ La notion d'arbitre est une notion latine, d'origine juridico-politique, sans doute utilisée pour la première fois dans le *De anima* de Tertullien pour désigner la liberté de la volonté. Comme l'a synthétisé F. HURLET, « Liberté (Droit romain) », in J. Leclant dir., *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, 2005, p. 1260 : « *D'un point de vue politique et idéologique, la libertas est la faculté laissée à tout citoyen de disposer de ses droits et au peuple romain dans son ensemble de jouir pleinement de son indépendance* ».

⁸ TERTULLIEN, *De anima*, H. Waszink éd., Amsterdam, 1947, 2, 1 : « *Liberam arbitrii postatem* ». Sur l'influence de Tertullien : N. CIPRINANI, « L'ispirazione tertulliana nel *De libero arbitrio* di S. Agostino », in

une nouvelle fois, Augustin est le premier qui lui accorde une importance essentielle¹. Il le définit comme la volonté dans la libre disposition d'elle-même. Il fonde la liberté dans le *liberum arbitrium voluntatis*². Il en fait le moyen d'accepter ou de refuser librement l'ordre proposé par Dieu³. C. Michon a rappelé que le libre arbitre est défini comme le « *pouvoir des opposés* »⁴. Mais, Augustin refuse que le choix soit indifférent et affirme que choisir un bien particulier consiste à choisir un bien moindre et donc à pécher⁵. Ainsi, Augustin définit-il la liberté de la volonté comme une libre détermination de la volonté. Thomas confrontera cette théorie à celle de l'*electio* enseignée par la traduction latine de l'*Éthique*.

c) Le mouvement de la volonté est volontaire et non contraint.

Augustin accorde deux caractéristiques au mouvement de la volonté. Dans son *De libero arbitrio*, il le définit comme volontaire. Il oppose mouvement naturel et mouvement

L. Alicii et alii éd., *Il mistero del male e la libertà possibile : Lettura dei dialoghi di Agostino*, Roma, 1994, p. 165-178.

¹ Il a utilisé pour la première fois la notion de *liberum arbitrium* dans son *De quantitate animae* dirigé contre les Manichéens, vers 388. AUGUSTIN D'HIPPONE, *De quantitate animae*, 80, P. de Labriolle éd., Paris, 1939, p. 394 : « *Datum est enim animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo caeci sunt, ut ne ista ipsa quidem vana atque sacrilegia voluntate se dicere intelligant. Nec tamen ita liberum arbitrium animae datum est, ut quodlibet eo moliens, ullam partem divini oridinis legisque perturbet. Datum est enim a sapientissimo atque invictissimo totius creaturae Domino* ». Sur les controverses avec les manichéens : F. DECRET, *Aspects du manichéisme en Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris, 1970.

² Comme l'a souligné K. TREGO, « De l'éthique de la sagesse à l'éthique de la liberté. La doctrine de la liberté d'Augustin à la lumière de ses sources philosophiques antiques », in *R.S.P.T.*, 89/4, 2005, p. 650 : « *La libertas n'est pas seulement à l'œuvre dans la doctrine augustinienne de la liberté comme un vestige de la conception à partir de laquelle la notion de libre arbitre a été élaborée, mais dont elle s'est détachée ; elle est encore à l'œuvre dans cette doctrine comme ce qui donne sens au libre arbitre. Il faut noter ici l'inversion de l'ordre de priorité : avec le libre arbitre, Augustin ne donne pas tant à côté de la libertas une autre acception de la liberté, qu'il ne présente plutôt ce qui lui serait préalable. Si la libertas est l'origine conceptuelle de la notion augustinienne du libre arbitre, c'est à l'inverse le libre arbitre qui, au sein de la doctrine de la liberté d'Augustin, est à l'origine de la libertas* ».

³ A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, 2004, p. 297-305 : « Le péché comme transgression de l'ordre ».

⁴ C. MICHON, « Le libre arbitre », M. Caron éd., *Saint Augustin*, Paris, 2009, p. 307-341.

⁵ P. AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, liberté, péché et grâce*, Paris, 1995, 2^e éd., p. 32.

volontaire. Thomas reprendra cette distinction épineuse à la lumière des textes de philosophie naturelle d'Aristote. Augustin définit le mouvement naturel comme un mouvement qui se porte nécessairement vers des biens naturels et qui ne peut donc être réprimandé pour ses fautes¹. Il nie que le vouloir soit naturel². Aussi, définit-il le mouvement de la volonté comme volontaire et non naturel³. Augustin insiste sur le mouvement libre et non nécessaire de la volonté⁴. Dans le prolongement des stoïciens, il accorde à la volonté d'être cause de son acte. Il lui accorde de pouvoir porter sur ce qui relève de son vouloir. Dans son *De duabus animabus contra manicheos*, rédigé en 392, Augustin définit le mouvement de la volonté comme « un mouvement de l'âme, exempt de toute contrainte, tendant soit à retenir soit à acquérir quelque chose »⁵. Il fait de la volonté une activité de l'âme qui n'est déterminée par rien en tant qu'activité mais qui est *ad aliquid*, c'est à dire définie quant à son terme par l'objet vers lequel elle se porte. Pour Augustin, la volonté ne produit rien : ni la forme sentie, ni l'image rappelée mais elle relie et ordonne. Aussi, l'évêque d'Hippone retient-il la notion de délibération. Cependant, même s'il ne connaît pas la distinction que Thomas fera entre la « *voluntas ut natura* » et la « *voluntas ut electio libera* », Augustin ne confond pas la liberté avec cet instinct du bien. S'il reconnaît que l'impulsion vers le bien est libre, il fonde la liberté dans le mouvement volontaire de la volonté. Même s'il admet que la volonté suit sa nature, il fait du mouvement de la volonté le résultat d'un choix. Augustin fait de l'acte libre un acte fondé sur l'unité du vouloir et du faire.

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., III, 1, 1, p. 380 : « *Quia sit ita data est ut naturalem habeat istum motum, iam necessitate ad aec conuertitur, neque ulla culpa deprehendi potest ubi naturas necessitatusque dominatur* ».

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., III, 1, 2, p. 384 : « *Porro quia istum motum non dubitamus esse culpabilem, omnimodo negandum est esse naturalem, et ideo non est similis illi motui quo naturaliter mouetur lapis* ».

³ Pour une analyse d'ensemble du Livre III : R. HOLTE, « Saint Augustine on free will (*De libero arbitrio*, III) », in *De libero arbitrio di Agostino d'Ippona*, Palermo, 1990, p. 67-84.

⁴ M. DJUTH, « Augustine on necessity », in *Augustinian Studies*, 31/2, 2000, p. 195-210.

⁵ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De duabus animabus contra manicheos*, in *Six traités anti-manichéens*, R. Jolivet, M. Jourjon éd., Paris, 1961, 10, 14, p. 90 : « *Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum* » ; *De Retractationes*, G. Bardy éd., Paris, 1950, I, 15, 3, p. 366 : « *Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum* ».

3) La liberté est marquée par le mal.

a) La volonté a voulu le mal librement.

Dans le *De libero arbitrio*, Augustin lie d'emblée le problème de l'agir à celui du mal qu'il définit comme une transgression de l'ordre voulu par Dieu¹. Pourtant, suivant les platoniciens, il ne fait pas du mal un être mais un manque² : l'homme vise des objets insatisfaisants, les *temporalia*, non mauvais en eux-mêmes mais changeants et fugaces et ne peut donc qu'être perpétuellement insatisfait. Augustin pose ainsi le problème du choix : si l'homme veut être heureux et connaît Dieu comme sa fin ultime, comment peut-il désirer des biens en contradiction avec cette recherche du bonheur ? Comment ces objets inappropriés parviennent-ils à motiver le choix ? Augustin fait résulter ce choix malheureux d'une représentation erronée du bien. Dans ses œuvres plus tardives, il le fait résulter d'une *animi depravatio*. Il limite la portée de sa théorie précédente : il postule que l'homme en sait toujours suffisamment sur le bien pour le choisir et, par conséquent, que le choix du mal ne vient pas d'une erreur mais d'une incohérence. Il fait de la volonté la responsable. En conséquence, Augustin définit l'homme comme responsable de ses choix. Et pourtant, il admet que l'homme est davantage enclin à choisir le mal. Il promeut une théorie nouvelle de la « faiblesse de la volonté »³. Dans ce cas, ce n'est plus l'objet ou la représentation de l'objet qui tente la volonté mais la volonté qui se tente elle-même. En conséquence, l'évêque

¹ Sur ce point : G. MADEC, « 'Unde Malum ?' Le Livre I du *De libero arbitrio* », in *De libero arbitrio di Agostino d'Ippona*, Palermo, 1990, p. 13-34.

² Augustin rapporte, dans ses *Confessiones* II, 7, 12, que les manichéens lui posaient avec insistance la question : « D'où vient le mal ? ». Ne sachant alors pas que le mal n'a rien de substantiel (*Confessiones*, IV, 15, 24 ; V, 10, 20), il répond que ce n'est pas l'homme qui pèche mais une autre nature présente en lui (*Confessiones*, V, 10, 18). Son ami Nébridius dénonce l'incohérence du dualisme manichéen (*Confessiones*, VII, 2, 3). Augustin estime que la théorie des manichéens qui assimilent le mal et la matière est une impasse. Influencé par les *libri Platoniorum*, Plotin ou Porphyre, Augustin conclue, à partir de la théorie de Dieu créateur *ex nihilo*, que tout ce qui est dans la nature est bon. J.-N. BEZANCON, *Le problème du mal et la genèse de la pensée augustinienne*, thèse I. C. P., Paris, 1961.

³ Sur ce point : I. KOCH, « L'auto-affaiblissement de la volonté chez Augustin », in *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, 2009, p. 164-165.

d'Hippone admet que l'homme choisit une perversion de son vouloir¹. Dans les *Confessiones*, il énonce que l'homme veut le mal parce qu'il aime le mal². Ainsi, il inaugure-t-il une nouvelle théorie morale selon laquelle l'homme doit se méfier de ses propres penchants mais, plus précisément, de lui-même. Thomas confrontera cette théorie à celle enseignée par l'*Éthique*.

b) En conséquence : La volonté est asservie par le mal.

Suivant Paul³, Augustin construit sa réflexion sur l'opposition entre liberté et servitude⁴. Durant la querelle anti-pélagienne, il se montre désormais convaincu que la volonté humaine n'est plus maîtresse d'elle-même. Il fait de la volonté une faculté incapable de vouloir vouloir par elle-même et, par conséquent, incapable de vouloir par elle-même se convertir au bien. Il la définit comme insuffisante pour vouloir son propre mouvement. S'appuyant sur l'*Épître aux Romains*⁵, Augustin distingue un état originel et un état pécheur, post-péché originel. Il définit un état originel dans lequel Adam pouvait ne pas pécher (*posse non peccare*)⁶. La possibilité de péché n'était alors qu'une éventualité, un possible, dû à la liberté accordée par Dieu à l'homme. Augustin est catégorique : le péché est survenu, non de la nature, mais d'une déficience de nature⁷. En conséquence, l'évêque d'Hippone oppose vouloir et pouvoir⁸. Dans sa dernière œuvre contre Julien d'Éclane, il se défend de

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessiones*, M. Skutella et alii éd., t. 2, Paris, 1962, VIII, 5, 10, 14, 28 : « *Quippe ex voluntate perversa facta est libido* ». Sur ce point : I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, 1982, p. 78-84 : « La perversion du vouloir ».

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessiones*, t. 1, M. Skutella et alii éd., Paris, 1962, II, 4, 9, 13, p. 344-346.

³ L. ARIAS, « La gracia en san Pablo y en san Augustin », in *Salmanticensis*, 11, 1964, p. 97-145.

⁴ Dans ses *Confessiones*, Augustin rapporte deux événements capitaux de sa vie : le « vol des poires » (2, 4, 9) qui symbolise la liberté aliénée et l'épisode du « jardin de Milan » (8, 11, 25-12, 29) qui manifeste la liberté restaurée.

⁵ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 7, 18 : « *Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum : nam velle, adjacet mihi ; perficere autem bonum, non invenio* ».

⁶ Sur ce point : A. SOLIGNAC, « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », in *Nouvelle Revue théologique*, 1956, 78/1, p. 359-361.

⁷ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy éd., Paris, 1959, XII, 7, p. 170 : « *Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis ; non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio* ».

⁸ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De spiritu et littera*, 31, 53, PL 44, 234 ; *De Correptione et Gratia*, J. Chéné, J. Pintard éd., Paris, 1962, XI, 31-32, p. 338-344.

l'accusation de nier la liberté de choix de la volonté. Citant l'*Épître aux Corinthiens*¹, il affirme que, sans la grâce, la volonté ne peut pas choisir le bien². Insistant davantage sur l'impact du péché, il présente la volonté comme esclave du péché et privée de son efficace. Augustin insiste sur la transmission de l'état pécheur qui modifie la nature humaine. En conséquence, il définit la condition humaine comme désormais marquée d'une *infirmetas*³ et présente la volonté comme perpétuellement soumise à la tentation⁴. Le concile d'Orange de 529 précisera qu'Adam a transmis à sa descendance un véritable esclavage spirituel. Les théologiens médiévaux verront donc dans la condition humaine une « *une condition malheureuse* » que seule la grâce divine peut restaurer⁵.

c) Cependant : La liberté de l'arbitre demeure inamissible.

Durant la querelle antipélagienne, Augustin est amené à mieux distinguer les notions de « nature intègre » et de « nature corrompue »⁶. Cependant, il maintient que, si le libre

¹ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Corinthios secunda* 3, 5 : « *non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* ».

² D. OGLIARI, *Gratia et Certamen : The Relationship Between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians*, Louvain, 2004.

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contra Julianum*, 1, 96, P. L 45, 1113 : « *Cernitisme, unam esse quod dictis, peccato hominis non naturae statum mutari, sed meriti qualitatem ?* ».

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessiones*, M. Skuletta et alii éd., t. 2, Paris, 1962, X, 28, 39, 14, 210 : « *Numquid non 'tentatio est vita humana super terram' sine ullo interstitio* ». Job 7, 1.

⁵ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., III, 18, 52, p. 480 ; 20, 55, p. 484-486 ; 20, 56-58, p. 486-492. Comme l'a résumé A. SOLIGNAC, « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », in *Nouvelle Revue théologique*, 1956, 78/1, p. 387 : « *Condition de péché, la condition humaine ne peut, à ce titre, qu'être une condition malheureuse : là est le fond de ce qu'on appelle le pessimisme augustinien. De fait, dans l'homme coupé de Dieu, il n'y a rien en un sens qui puisse autoriser un espoir de retour à la condition originelle. Il ne faut pourtant pas oublier que, même après le péché, l'homme n'est pas seul : la possibilité d'une vie moralement bonne, donc de la vie vraiment heureuse, reste offerte dans la grâce du Christ. Car si tout homme est Adam, tout homme peut aussi 'être le Christ' : Omnis homo Adam, omnis homo Christus (in Ps. 70, I, 1-38, 891)* ».

⁶ F. J. THONNARD, « La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne », in *Revue des Etudes Augustiniennes*, 11, 1965, p. 252 : « *la notion augustinienne de nature intègre : ce n'est pas une essence humaine dont toutes les propriétés sont des notes nécessaires et inamissibles, comme le concevait Pélagie ; c'est une nature raisonnable douée d'un groupe de perfections qui la rendaient pleinement apte à réaliser sa destinée et à répondre ainsi au plan même de Dieu qui fecit hominem rectum ; nature qui, par*

arbitre n'est donc pas pouvoir d'autodétermination, il permet la réalisation d'une possibilité inhérente à la nature de l'homme. L'évêque d'Hippone ne remet pas en cause le caractère naturel de l'arbitre et la liberté inamissible de la volonté vis-à-vis de la prescience divine et de la nécessité¹. Augustin insiste sur le fait que le choix du péché est volontaire et donc libre. Dans le *De vera religione*, il affirme : « *Tout péché est à ce point volontaire que, s'il ne l'est pas, il n'y a pas péché* »². Suivant l'enseignement biblique, il rend la volonté responsable et réprimandable pour ses fautes³. Aucun théologien médiéval ne remettra en cause cette donnée.

4) La liberté de la volonté est restaurée par la grâce divine.

Dans son *De Corruptione et Gratia*, Augustin distingue judicieusement le fait d'être libre et le fait d'être libéré. Il oppose l'état de la volonté telle qu'elle était avant la chute et l'état de la volonté telle qu'elle est depuis la chute. Il nie que Dieu ait créé Adam avec une nature défectueuse. Il admet que la liberté de la volonté est moins grande depuis la chute. Il rend Adam responsable. Mais, il accorde à la volonté non seulement de pouvoir recouvrir sa liberté mais d'en obtenir une plus grande : « *la première liberté de la volonté fut donc de ne pas pécher ; la dernière sera beaucoup plus grande : ne pas pouvoir pécher* »⁴. Mais, il accorde que l'homme a besoin du secours de Dieu : la grâce divine libère en l'homme sa propre liberté. Il définit la grâce divine comme un ensemble de dons, distincts de la nature, par lesquels l'homme est destiné à la béatitude et à être rendu juste devant Dieu. Précisément, il lui accorde de restituer la liberté de pouvoir de la volonté puis de la maintenir. Il refuse toute possibilité de conflit entre la grâce divine et la liberté humaine puisque, de son point de vue, la volonté seule ne suffit pas à garantir la liberté de l'homme. Il refuse que l'intervention de la grâce dans la volonté affaiblisse celle-ci ou contrarie son choix. Dans le cas contraire,

conséquent, devait se transmettre à toute la race. Mais toutes ses perfections n'étaient pas inamissibles ; c'était une nature au sens génétique, non au sens spécifique ».

¹ E. RANNIKO, *Liberum arbitrium and Necessitas. A Philosophical Inquiry into Augustine's conception of the Will*, Helsinki, 1997.

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De vera religione*, in *La foi chrétienne*, J. Pegon éd., Paris, 1951, 14, 27, p. 60 : « *Nunc vero usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium* ».

³ Sur ce point : W. S. BABCOCK, « Sin, Penalty, and Responsibility of the Soul : A Problem in Augustine's *De libero arbitrio* III », in *Studia Patristica*, 27, 1993, p. 235-230.

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Correptione et Gratia*, J. Chéné et J. Pintard éd., Paris, 1962, XII, 33, p. 344 : « *Prima ergo voluntatis erat, posse non peccare ; novissima erit multo maior, non posse peccare* ».

celle-ci perdrait la liberté de l'arbitre. Augustin introduit la distinction entre le libre choix (*liberum arbitrium*) et le libre choix méritoire (*arbitrium laudabiliter liberum*). Il fonde alors la liberté humaine sur la puissance restaurée de la volonté¹.

Augustin propose une distinction décisive entre le libre arbitre et la liberté. Il conçoit le libre arbitre comme un pouvoir propre d'agir indépendamment de toute contrainte extérieure, consiste en un pouvoir de choix, et, en conséquence, en un pouvoir de se porter au bien comme au mal. Il conçoit la vraie liberté comme le consentement de la volonté au bien. Cette distinction conceptuelle se retrouve dans la littérature théologique du Haut Moyen Âge².

II. La liberté chez Anselme de Cantorbéry.

Au début du XI^e siècle, Anselme de Besate retravaille le couple conceptuel *liberum arbitrium-libertas* aux fins de ne plus séparer ces deux déterminations de la liberté. Dans son *Rhetorimachia*, il définit la liberté comme un pouvoir du bien et du mal³ mais précise qu'elle requiert de pouvoir faire le bien, de sorte que le péché entraîne une perte de cette liberté de l'arbitre⁴. Son travail annonce celui d'un autre Anselme : celui de Cantorbéry. Celui-ci présente sa conception de la liberté humaine dans un triptyque : le *De Libertate arbitrii*⁵, le *De Veritate* et le *De Casu diaboli*⁶. Il pose le problème de l'existence de la liberté de choix comme un triple problème théologique : « *Puisque le libre arbitre semble incompatible avec la grâce, la prédestination et la prescience de Dieu, je désire savoir ce qu'est précisément la*

¹ Sur ce point : G. MADEC, « Saint Augustin. Du libre arbitre à la liberté par la grâce de Dieu », in *Liberté chrétienne et libre arbitre*, Fribourg, 1994, p. 31-45.

² Par exemple : GODESCALC D'ORBAIS, *Responsa de diversis*, éd. C. Lambot, Louvain, 1945, VI, L, 146-149.

³ ANSELME DE BESATE, *Rhetorimachia*, éd. K. Manitius, Weimar, 1958, III, VI, M, 174, 8-9 : « *potestas vertendi ad utramvis partem boni vel mali* ».

⁴ ANSELME DE BESATE, *Rhetorimachia*, éd. K. Manitius, Weimar, 1958, III, VI, M, 174, 13-15 : « *Postquam vero peccaverat, libertatem arbitrii ita amiserat, ut ad illam dignitatem a qua descenderat ascendere iam nequeat* ».

⁵ A. PORSO, *La libertà. Il De libertate arbitrii di Anselmo d'Aosta*, Roma, 1991.

⁶ Pour une présentation d'ensemble : E. BRIANCESCO, *Un triptyque sur la liberté, la doctrine morale de saint Anselme : De Veritate, De Libertate arbitrii, De Casu diaboli*, Paris, 1982.

liberté de l'arbitre, et si nous l'avons toujours »¹. Il reprend ce thème dans le *De Concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*². Il présente deux points : l'essence de la liberté et sa situation dans l'homme. Il approfondit davantage le thème de la liberté (*libertas*) que celui du choix (*arbitrium*). Quelle définition de la liberté donne-t-il ? Une définition libertarienne ou nécessitante ?

1) La liberté originelle consiste à conserver la rectitude.

a) La liberté n'est pas pouvoir pécher.

Anselme est catégorique : « *Je ne pense pas que la liberté du choix soit le pouvoir de pécher et de ne pas pécher* »³. À la suite d'Augustin, il écarte la conception pélagienne du libre arbitre. Définir ainsi la liberté reviendrait à poser une définition seulement applicable à l'homme⁴. Dans le *De Libertate arbitrii*, le bénédictin donne une définition univoque de la liberté, à la fois valable pour l'homme et pour Dieu⁵. Il a défini dans son *Proslogion* que l'attribut possédé par l'homme se trouve à l'infini en Dieu⁶. En conséquence, la liberté possédée par l'homme se trouve à l'infini en Dieu. Anselme refuse donc que le choix du péché soit la liberté. En effet, tous les théologiens sont unanimes pour énoncer que Dieu est incapable de pécher. Comme Augustin, Anselme reconnaît que l'homme choisit librement et non nécessairement le mal⁷. Nier la capacité originelle de pouvoir ou ne pas pouvoir pécher

¹ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, p. 208 : « *Quoniam liberum arbitrium videtur repugnare gratiae et praedestinationi et praescientiae Dei : ipsa libertas arbitrii quid sit nosse desidero, et utrum semper illam habeamus* ».

² ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, M. Corbin éd. et trad., Paris, 1988, p. 156-288.

³ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, p. 208 : « *Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi* ».

⁴ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, c. 1, p. 208 : « *Quippe si haec eius esset definitio : nec deus nec angeli qui peccare nequeunt liberum haberent arbitrium* ».

⁵ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, c. 1, p. 210 : « *Quamvis differat liberum arbitrium hominum a libero arbitrio dei et angelorum bonorum, definitio tamen huius libertatis in utrisque secundum hoc nomen eadem debet esse. Licet enim animal differat ab animali sive substantialiter sive accidentaliter, definitio tamen secundum nomen animalis omnibus animalibus est eadem. Quapropter talem oportet dare definitionem libertatis arbitrii, quae nec plus nec minus illa contineat* ».

⁶ ANSELME DE CANTORBÉRY, *Proslogion*, M. Corbin éd., Paris, 1986, c. 14-16, p. 11-113.

⁷ Sur ce point : K. ROGERS, *Anselm on Freedom*, Oxford, 2008, p. 93-97.

reviendrait à nier le libre arbitre originel de l'homme. Or, le bénédictin reconnaît que l'homme possède originellement le pouvoir de pécher. Comme Augustin, mais de manière plus marquée, il n'impute pas la responsabilité du mal aux appétits charnels, qu'il présente comme indifférents et amoraux, mais à la seule volonté. Ce pouvoir vient de la capacité de l'homme de vouloir spontanément et librement. Selon Anselme, la volonté était tellement libre qu'elle ne pouvait pécher que par libre choix¹. Cependant, le bénédictin refuse de faire de ce pouvoir la liberté de l'homme. Il pose que la liberté ne consiste pas à choisir entre deux objets à acquérir en vue d'obtenir ce que l'homme n'a pas. Il distingue liberté et choix : la liberté n'est pas un choix. Anselme fait du « *pouvoir* » de l'homme l'aptitude à faire ce qu'il veut. Mais il ne comprend ce pouvoir qu'en lien avec le respect de la volonté divine : l'homme doit vouloir ce que Dieu veut qu'il veuille.

b) La liberté est la capacité de conserver la rectitude.

Anselme définit la liberté comme un état de dignité voulu par Dieu. Dans son *De Veritate*, il a posé que l'être est voulu par Dieu comme toujours ordonné à la justice divine. Dieu crée l'homme moralement responsable de ses actes. Or, Anselme accorde à la créature moralement responsable d'être supérieure à celle qui ne l'est pas. Il lui accorde une liberté et une destinée supérieure. Influencé par Augustin² et par Grégoire le Grand³, Anselme définit la liberté comme la conservation de la *rectitudo voluntatis*⁴. Il accorde à la volonté de devoir vouloir selon la justice divine et de choisir la rectitude pour elle-même. En effet, il définit la conservation de la rectitude comme la fin que Dieu lui-même assigne à l'homme. Précisément, l'expression anselmienne peut être interprétée de deux façons : soit « *velle quod rectum est* », soit « *recte velle* ». Le bénédictin défend l'idée de la volonté humaine soumise à

¹ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, c. 2, p. 214 : « *Per liberum arbitrium peccavit apostata angelus sive primus homo, quiaper suum arbitrium peccavit, quod sic liberum erat, ut nulla alia re cogi posset ad peccandum* ».

² R. POUCHET, *La Rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris, 1964, p. 35-44 : « Un thème augustinien ».

³ Ibid, p. 35-44 : « L'apport de Grégoire le Grand ».

⁴ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, p. 218 : « *Ergo quoniam omnis libertas est potestas, illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* ».

celle de Dieu. En effet, il ne parle pas de « loi de Dieu » mais de « volonté de Dieu »¹. Catégorique, il énonce : « rien n'est plus libre que la volonté droite »². En effet, il n'accorde qu'à celui qui laisse sa volonté être guidée par celle de Dieu d'être libre. Il lie ainsi liberté et perfection morale. Anselme donne à son ontologie une portée téléologique³.

2) La liberté est dans le libre arbitre de la volonté.

a) La liberté est dans l'arbitre de la volonté.

Dans le *De Libertate arbitrii*, Anselme, influencé par Augustin mais aussi par Boèce, insiste sur l'importance de deux facultés de l'âme, l'intelligence et la volonté. Sans les confondre, il précise que ces deux facultés sont complémentaires : l'intelligence connaît et la volonté veut. Augustin affirmait déjà que nul ne peut aimer ce qu'il ne connaît pas. Comme Augustin, le bénédictin accorde la primauté à la volonté⁴. Mais, il accorde une dimension éthique à la raison : celle-ci n'a pas son rôle limité à la connaissance du bien et du mal ; elle doit aussi faire le départ entre ce qui est bien ou mal. Cependant, la raison ne crée pas la liberté. Rompant avec ses contemporains, le bénédictin insiste sur la responsabilité de la volonté⁵ et l'importance de l'intention⁶. Il distingue l'être moral qui recherche le bonheur en accord avec la volonté divine⁷ et l'être immoral qui recherche le bonheur pour lui seul⁸. Il définit la volonté comme le pouvoir de préserver la droiture de la volonté pour son propre

¹ Sur ce thème : K. TREGO, « De la loi de Dieu à la volonté de Dieu : l'être et son devoir chez Anselme de Cantorbéry », in *Revue de théologie et de philosophie*, 136/2, 2004, p. 113-129.

² ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, c. 9, p. 236 : « *Quod nihil sit liberius recta voluntate* ».

³ B. GOEBEL, *Rectitudo, Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter*, Münster, 2000, p. 232-250 : « Normative Ontologie als Teleologie. Die Ordnung der Dinge ».

⁴ Sur ce point : K. TREGO, *L'essence de la liberté. La refondation de l'éthique dans l'oeuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, 2010, p. 203-211.

⁵ Sur ce point : G. GOEBEL, *Rectitudo, Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury*, Münster, 2000, p. 363-365 : « Die Frage nach der Freiheit des Willens als Frage nach der Verantwortlichkeit ».

⁶ *ibid*, p. 435-444 : « Der Begriff der Intentionalität als Grundlage für Anselms Theorie der sittlichen Gutheit ».

⁷ *ibid*, p. 377-386 : « Der Wille des Menschen als ursächlich bestimmter Wille-zum-Glück ».

⁸ *ibid*, p. 386-391 : « Der Wille des sittlich schlechten Menschen als blosser Wille-zum-Glück ».

usage. En conséquence, il dote la volonté d'un libre arbitre. Ainsi, le bénédictin définit-il l'arbitre comme spontanéité du vouloir et la liberté comme la capacité de rectitude¹.

Dans le *De Veritate*, Anselme explique que la rectitude de la volonté ne peut être possédée que par une créature capable de désir et de choix². Dans son *De Concordia*, il relève que le terme de volonté est équivoque et peut désigner trois choses : l'instrument, l'inclination et l'usage. K. Rogers définit ce troisième terme comme le désir ou le choix, avançant qu'Anselme définit le choix comme étant la victoire d'un désir sur un autre³. Ainsi, Anselme définit-il la volonté comme le pouvoir de vouloir⁴ et la liberté comme le choix de la justice. Il identifie l'*arbitrium* avec le *iudicium*⁵. S'écartant d'Augustin sur ce point, le bénédictin accorde à la volonté humaine d'imiter Dieu en créant son acte⁶. Il pose que l'homme doit vouloir la rectitude pour elle-même et parvenir à la connaissance de cette rectitude.

3) La liberté de la volonté est inamissible.

a) La volonté est libre par nature.

Selon K. Trego, Anselme ouvre une nouvelle interprétation de la notion de volonté. Posant la volonté comme la racine de la liberté, le bénédictin en définit la nature. Dans le *De Libertate arbitrii*, il oppose la volonté de l'homme de celle de l'animal. Il définit la volonté de l'animal comme un désir irrationnel, et toujours asservi à son appétit charnel. Il présente la volonté de l'animal comme agissant de manière nécessaire. Il précise que même lorsqu'il agit selon ce qu'il veut, l'animal ne sait pas qu'il veut car son vouloir est, de fait, un instinct. Ainsi, le bénédictin nie-t-il que l'animal soit libre. En revanche, il définit la volonté humaine comme toujours libre de donner ou refuser son consentement. S. R. Tyvoll a défini la théorie

¹ M. HUFTIER, « Libre arbitre, liberté et péché chez saint Anselme », in *La Normandie bénédictine au temps de Guillaume le Conquérant*, Lille, 1967, p. 501-549.

² ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Veritate*, M. Corbin éd., Paris, 1986, c. 12, p. 160-170.

³ K. ROGERS, *Anselm on Freedom*, Oxford, 2008, p. 63.

⁴ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Concordia*, M. Corbin et H. Rochais éd., Paris, 1988, q. 3, c. 11, 13, p. 279 : « *Voluntas utique dici videtur aequivoce tripliciter. Aliud est enim instrumentum volendi, aliud affectio instrumenti, aliud usus eiusden instrumenti* ».

⁵ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Concordia*, M. Corbin et H. Rochais éd., Paris, 1988, q. 1, c. 6, 13, p. 180 : « *Hoc arbitrium, quod et iudicium dici potest, liberum est* ».

⁶ K. ROGERS, *Anselm on Freedom*, Oxford, 2008, p. 60.

anselmienne de la liberté comme incompatible avec la moindre forme de nécessité¹. De plus, Anselme dote la volonté d'un pouvoir d'autodétermination. Même après la chute, l'homme possède la liberté de l'arbitre car celui-ci fait partie de sa nature². Ainsi, le bénédictin accorde-t-il à la volonté de pouvoir rester droite en voulant la rectitude ou de pouvoir perdre sa droiture en voulant le contraire.

b) La volonté est libre vis-à-vis de la tentation.

Dans le *De Libertate arbitrii*, Anselme affirme la liberté de la volonté vis-à-vis de la tentation³. Il définit la tentation comme une chose qui détourne la volonté de son vouloir originel à son profit, l'entraîne à se détourner de la rectitude⁴. Implicitement, il fait de la tentation la chose qui oblige la volonté à se positionner face au don divin de la rectitude. Cependant, il refuse que l'acte de succomber à la tentation relève de la nécessité. Il affirme qu'aucune tentation ne peut contraindre à pécher malgré soi⁵. Anselme affirme que même si la volonté succombe à la tentation, elle demeure plus forte que celle-ci. Cette affirmation semble être un paradoxe. En fait, Anselme différencie la notion de volonté et celle de volition⁶ : la volition peut se tourner vers le mal, tandis que la volonté demeure plus forte. Cependant, il admet que la résistance à la tentation demande des efforts.

¹ S. R. TYVOLL, « Anselm's Incompatibilism », in *SAOI*, 2001, p. 97-115.

² Néanmoins, R. POUCHET, dans son étude *La Rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris, 1964, p. 98, relève une évolution sémantique du terme « nature » chez Anselme qui qualifie à la fois la nature d'avant la chute et celle d'après la chute.

³ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, c. 6, p. 228 : « *Quomodo sit nostra voluntas potens contra tentationes, licet videatur imptens* ».

⁴ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, p. 228 : « *Sed ipsa tentatio sua vi cogit eam velle quod suggerit* ».

⁵ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, p. 222 : « *Quod nulla tentatio cogat invitum peccare* ».

⁶ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, p. 232 : « *Eodem modo dicitur voluntas ipsum instrumentum volendi, quod est in anima, et quod convertimus ad volendum hoc vel illud, sicut visum ad videndum diversa convertimus ; et dicitur voluntas usus eius voluntatis, quae est instrumentum volendi, sicut dicitur visus usus eius visus, qui est instrumentum videndi [...] ita voluntas, instrumentum scilicet volendi, semper est in anima, etiam cum non vult aliquid, velut cum dormit ; voluntatem vero quam dico usum sive opus eiusdem instrumenti, non habemus nisi quando volumus aliquid Illa igitur voluntas quam voco instrumentum volendi, una et eadem semper est quidquid velimius. »*

c) La liberté est un don inamissible.

Dans le *De Libertate arbitrii*, Anselme définit la liberté à partir de la forme idéale de l'arbitre, tel qu'il était antérieurement au péché originel¹. Il accorde à la liberté de l'arbitre d'être « *naturelle* »² : la liberté et l'arbitre font partie intégrante de la nature humaine. Il fait de la liberté humaine l'aptitude à vouloir ce que Dieu veut que l'homme veuille. Suivant Augustin, il défend la survivance de la liberté de choix en l'homme après le péché originel³. Il admet l'idée d'une nature humaine qui subsiste, malgré la déchéance entraînée par le péché originel, dans ses éléments constitutifs originels. Il définit l'arbitre et sa liberté comme partie intégrante de la liberté de l'homme et, en conséquence, il définit la liberté naturelle de l'homme comme inamissible. De plus, Anselme refuse que Dieu lui-même puisse ôter à l'homme sa liberté⁴. En effet, Dieu ne peut retirer à l'homme le don qu'il lui a fait. Ainsi, le bénédictin définit-il la liberté humaine comme inamissible. Thomas réétudiera le problème mais en lien avec la philosophie naturelle enseignée par les traductions des oeuvres d'Aristote.

4) La liberté actuelle est amoindrie.

a) La volonté a librement renoncé à pouvoir.

Dans le *De Casu diaboli*, Anselme démontre que le péché naît de la volonté créée. Il pose que l'homme a reçu deux sortes de désir : le désir du bonheur et le désir de justice. Mais,

¹ Sur ce point : M. DJUTH, « Anselm's Augustinianism and the *initium bonae voluntatis* », in *Les philosophies éthiques et politiques au Moyen Age*, 1995, II, p. 844-860.

² ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, c. 3, p. 210 : « *libertatem tamen arbitrii naturalem* ».

³ Sur ce point : C. G. NORMORE, « Picking and Choosing : Anselm and Ockham on Choice », in *Vivarium* 36, 1998, p. 23-39.

⁴ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, c. 8, p. 234 : « *Quod nec Deus potest auferre voluntatis rectitudinem* ». Sur ce point : M. CORBIN, « De l'impossible en Dieu, lecture du chapitre VIII du dialogue de saint Anselme sur la liberté », in *R.S.P.T.*, 66/4, 1982, p. 523-550.

le bénédictin admet que l'homme peut vouloir l'injustice *per se*¹. Pour Anselme, le péché résulte des deux alternatives possibles de la volonté. Autrement dit, il reconnaît à la volonté la possibilité de choisir. Mais, il rappelle que le choix du mal n'est « rien » et ne peut en aucun cas être causé par Dieu. S'écartant d'Augustin sur ce point, le bénédictin nie qu'il y ait une cause déficiente au péché². Il écarte que le péché puisse provenir d'une carence de la justice en l'homme puisque celle-ci n'est pas naturelle mais un don divin. Il accorde au péché d'Adam et Ève de posséder la même essence que le péché du diable. Il énonce le résultat du péché : l'injustice en l'homme³. Anselme refuse de faire précéder l'injustice en l'homme au péché. Dans le *De Casu diaboli*, il définit le vouloir comme « *user du pouvoir de vouloir* »⁴. Il affirme que l'arbitre a choisi librement le péché et en déduit que, en conséquence, l'arbitre a renoncé à son pouvoir. Il fait de l'injustice la cause du péché actuel⁵. Il admet que s'il n'anéantit pas la liberté naturelle du choix, le péché empêche l'homme de s'en servir⁶. En conséquence, Anselme présente la volonté comme impuissante à ne pas pécher⁷. Aussi, ne conçoit-il pas que la liberté consiste à toujours pouvoir.

b) La volonté ne peut plus désirer la rectitude.

Dans le *De Libertate arbitrii*, Anselme refuse que la nature humaine ait radicalement changé après la chute. Contrairement à Augustin, il considère que l'homme, bien que fautif, reste libre. Précisément, il accorde à l'homme de conserver l'habilité à conserver la justice.

¹ K. ROGERS, *Anselm on Freedom*, Oxford, 2008, p. 66-72.

² Ibid, p. 95 : « *For Anselm, there is no deficient cause of sin, as Augustine had suggested* ».

³ Ibid, p. 95 : « *The nothing of the evil, which is injustice is the result of sin. The nothing of injustice could not possibly precede sin, since it is the 'hole', the absence which is left when the created will which was originally made just has actively thrown away the justice is received by willing something else more strongly* ».

⁴ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Casu diaboli*, M. Corbin et R. de Ravinel éd., Paris, 1987, p. 276 : « *Non est enim aliud velle quam ubi potestate volendi* ».

⁵ K. ROGERS, *Anselm on Freedom*, Oxford, 2008, p. 133 : « *Anselm agrees with the basic Augustinian picture of original sin as wildly disordered desire, such that man is at war with God, with other men, and with himself. But he sticks to the position that, ontologically, original sin consists only in a lack of justice, so he does not follow Augustine in allowing to evil any sort of power. Human nature in itself is not radically changed at the fall* ».

⁶ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, c. 3, p. 214 : « *Quomodo postquam se fecerunt servos peccati, liberum arbitrium habuerunt* ».

⁷ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, c. 12, p. 240 : « *Ista servitus non est nisi impotentia non peccandi* ».

Mais, pour le bénédictin, le problème porte sur la justice elle-même. Il accorde toujours la liberté à la volonté mais il admet que le choix du péché a annihilé l'*affectio* de l'homme. Il reconnaît que la volonté peut continuer de désirer mais pose que celle-ci ne possède plus la connaissance de l'objet de son désir. En conséquence, Anselme, suivant Paul et Augustin, admet que l'homme subit des désirs désordonnés¹. S'il accorde que la volonté est toujours libre de vouloir la rectitude, il minore son pouvoir : elle ne peut la retrouver seule².

c) Dieu seul peut restaurer la liberté de la volonté.

Dans le *De Libertate arbitrii*, Anselme affirme que Dieu seul peut permettre à l'homme de restaurer le désir de rectitude et, par conséquence, de recouvrer sa pleine et entière liberté³. Il assure qu'une fois ce désir restauré, la volonté devient un instrument conduit par ce désir. Le bénédictin prouve ainsi que ce désir est le moteur intrinsèque de l'agir humain⁴. Ainsi, propose-t-il une théorie qui lie grâce et volonté libre. En effet, il accorde à la grâce de restaurer l'image de Dieu en l'homme et, par conséquence, de restaurer la justice en l'homme. Anselme assure que la ressemblance divine s'accomplit dans la volonté droite et bonne⁵. Ainsi, le bénédictin ne définit plus alors la liberté de l'arbitre comme une liberté de choix mais une liberté de soumission.

K. Trego a montré qu'Anselme fait sienne la théorie de la liberté d'Augustin mais en la renversant⁶. Le bénédictin définit la liberté comme le pouvoir de conserver la justice divine mais souligne que la liberté de l'arbitre rend tout autant possible de ne pas la conserver. Il

¹ K. ROGERS, *Anselm on Freedom*, Oxford, 2008, p. 129-136.

² ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, p. 238 : « *Sed cum libera voluntas deserit rectitudinem per difficultatem servandi, utique post servit peccato per impossibilitatem perse recuperandi* ».

³ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, c. 10, p. 238 : « *Quippe sicut nulla voluntas, antequam haberet rectitudinem, potuit eam Deo non dante capere : ita cum deserit acceptam, non potest eam nisi Deo reddente recipere* ».

⁴ K. ROGERS, *Anselm on Freedom*, Oxford, 2008, p. 140.

⁵ Sur ce point : G. GOEBEL, *Rectitudo, Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury*, Münster, 2000, p. 398-417 : « Die Gott-ähnlichkeit des sittlich guten Willens ».

⁶ K. TREGO, *L'essence de la liberté. La refondation de l'éthique dans l'oeuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, 2010, p. 234-239 : « Liberté de l'arbitre, libre arbitre et liberté : l'augustinisme renversé ».

pense donc l'arbitre comme un certain usage de ce qu'il est donné à l'homme de posséder par nature.

III. La liberté chez Bernard de Clairvaux.

Bernard de Clairvaux (1090-1153) rédige son *De gratia et libero arbitrio* probablement en 1128. Influencé par Paul, il centre le problème de la liberté sur la double action d'Adam et du Christ¹. Le cistercien étudie la liberté en lien avec le ternaire *formatio, deformatio, reformatio*². En conséquence, maintient-il l'existence d'un « principe des possibilités alternatives » malgré la déformation par le péché ?

1) La liberté est dans l'arbitre de la volonté.

a) La liberté de l'arbitre est inamissible.

De manière classique, Bernard admet l'existence d'un libre arbitre en tout homme. Il s'appuie sur Augustin pour qui l'image est inamissible³. De manière nouvelle, le cistercien identifie le libre arbitre comme instance et lieu de l'image de Dieu en l'homme. J.-L. Marion

¹ Comme l'a montré F. CALLEROT, in BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, Paris, 1993, p. 181, le plan s'organise de la manière suivante : A : L'homme est capable (chapitre 2), B : Mérite et triple liberté (chapitres 3-15), C : L'ordination de la volonté (chapitres 16-20), D : La liberté en Adam (chapitres 21-25), E : Le Christ restaurateur de la liberté humaine (chapitres 26-27), D' : La liberté humaine comme image et ressemblance (chapitres 28-35), C' : La volonté, B' : Les mérites et l'œuvre de la grâce divine, A' : L'homme participant.

² BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, I, 49, p. 201 : « *Igitur qui recte sapiunt, triplicem confidentur operationem, non quidem liberi arbitrii, sed divinae gratiae in ipso, sive de ipso : prima, creatio ; secunda, reformatio ; tertia est consummatio* ». B. MAC GINN, « Freedom, Formation and Reformation : the Anthropological Roots of saint Bernard Spiritual's Teaching », in *Analecta Cisterciensia*, 46, 1990, p. 92-96.

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, P. Agaësse, J. Moingt éd., Paris, 1955, XIV, IV, 6, p. 356-360.

a souligné l'importance de cette théorie bernardine¹. Suivant la *Genèse* et Augustin², Bernard distingue image et ressemblance : l'image est substantielle et la ressemblance accidentelle. L'écart entre l'image et la ressemblance permet d'articuler, à la fois sans confusion ou séparation, le fondement de la liberté et son accomplissement parfait. Influencé par les Pères grecs, notamment par Grégoire de Nysse³ et Maxime le Confesseur⁴, Bernard précise que la notion de l'homme, image de Dieu, ne se comprend que dans l'action : l'image imite son modèle en acte⁵. Il accorde à l'homme de partager réellement, intrinsèquement et univoquement la liberté, comme libre arbitre, avec Dieu. En conséquence, le cistercien fonde la liberté de l'arbitre comme inamissible. Il admet que l'arbitre demeure en l'homme même marqué par le péché. Il précise que le pouvoir de l'arbitre n'appartient qu'à l'homme seul. Ainsi, fait-il de ce pouvoir la manifestation de la nature spirituelle de l'homme.

b) La liberté est dans la volonté.

1. La volonté n'est pas un appétit naturel.

De manière classique, Bernard rattache l'arbitre à la volonté. Il oppose appétit naturel et mouvement de la volonté. Il définit l'appétit naturel comme une force (*vis*) qui se trouve dans l'être animé et qui trouve son origine dans les sens⁶. Cet appétit se trouve chez l'homme mais aussi chez l'animal. Sa fonction est de se tourner vers les biens sensibles nécessaires à la survie du corps. En conséquence, Bernard nie que cet appétit soit libre. Au contraire, le

¹ J.-L. MARION, « L'image de la liberté », in *Saint Bernard et la philosophie*, R. Brague éd., Paris, 1993, p. 49 : « L'une des doctrines les plus célèbres qu'ait introduite saint Bernard concerne, sans aucun doute, l'identification du libre arbitre comme instance et lieu de l'image de Dieu en l'homme ».

² Pour une présentation de ces notions chez Augustin : R. A. MARKUS, « *Imago and similitudo* in Augustine », in *Revue des Etudes Augustiniennes*, 10, 1964, p. 125-143.

³ GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, J. Laplace trad., Paris, 1944, p. 96-98 : « L'homme est une image de la royauté de Dieu ». Grégoire est lui-même influencé par Cicéron, le courant stoïcien mais aussi Philon d'Alexandrie. R. LEYS, *L'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Paris, 1951.

⁴ Cf : É. GILSON, *Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1969, p. 38-42.

⁵ R. JAVELET, « La réintroduction de la liberté dans les notions d'image et de ressemblance conçues comme dynamisme », in *Miscellaneae Mediaevalia*, Berlin, 1971.

⁶ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, II, 3, p. 248 : « *Appetitus autem naturalis, vis in animante, movendis avide sensibus attributa* ».

cistercien définit le mouvement de la volonté comme un mouvement consenti, et donc libre, qui commande à la fois aux sens et à l'appétit naturel¹. Il nie que ce mouvement se trouve chez l'animal et en fait un mouvement propre à l'homme car provenant de sa nature spirituelle². Comme Augustin, Bernard fait de l'homme un être qui désire³. Il définit le désir comme une « *disposition innée de la nature humaine* »⁴. Il pose ce désir comme infini. Plusieurs fins sont proposées à l'homme. Aussi, le cistercien accorde-t-il à l'homme le pouvoir de choisir le bien qui peut le combler pleinement. Mais il nie que le choix se porte nécessairement sur le seul bien qui peut satisfaire le désir infini, à savoir Dieu. À la suite d'Augustin, Bernard pose que l'homme fait le plus souvent porter son choix sur des objets finis qui ne peuvent que le laisser insatisfait. Thomas réétudiera les notions de volonté, d'appétit et de désir, à la lueur des textes d'Aristote.

2. *La volonté est présente en tout homme.*

Comme Anselme, Bernard admet que la volonté existe en tout homme, bon ou mauvais. Il lie la volonté et l'arbitre : « *le libre arbitre fait de nous des êtres qui veulent* »⁵. Ainsi, identifie-t-il la volonté au « *soi qui veut* », selon l'expression de J.-L. Marion⁶. En effet, le cistercien conçoit que tout homme possède une volonté et donc la liberté naturelle qui relève de l'exercice de la volonté. La volonté ne se réduit pas seulement à un choix par rapport à un objet voulu mais définit l'être qui veut. Plus qu'Augustin et qu'Anselme, Bernard défend la liberté de la volonté. Au XIII^e siècle, il apparaît sur ce point comme une autorité

¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, II, 3, p. 248-250 : « *voluntas est motus rationalis, et sensui praesidens, et appetitui* ».

² BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, II, 3, p. 246 : « *hunc ergo, ut dixi, communem habentes cum bestiis, consensus voluntarius nos discernit* ».

³ Sur ce thème : D. BOQUET, « Le libre arbitre comme image de Dieu : l'anthropologie volontariste de Bernard de Clairvaux », in *Collectanea Cisterciensia*, 65/3, 2003, p. 189-191 : « Une anthropologie du désir ».

⁴ Selon l'expression d'Y. CATTIN, « L'amour exilé. Saint Anselme et saint Bernard », in *Collectanea Cisterciensia*, 52/3, 1990, p. 178.

⁵ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, II, 3, p. 280 : « *liberum arbitrium nos facit volentes* ».

⁶ J.-L. MARION, « L'image de la liberté », in *Saint Bernard et la philosophie*, R. Brague éd., Paris, 1993, p. 53. BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, VI, 16, p. 280 : « *Itaque liberum arbitrium facit volentes* ».

supérieure à celle d'Augustin¹. De manière plus marquée que Augustin et Anselme, le cistercien fait de la volonté le fondement de l'image de Dieu en l'homme. Or, la volonté et la liberté ne peuvent se perdre. Pour Bernard, le fondement de la liberté se trouve dans la volonté². Thomas reprendra ce point essentiel à la lueur des textes d'Aristote qui laissent entendre que la liberté se trouve, au contraire, dans l'action de l'intellect.

3. *La volonté est libre de choisir.*

Bernard accorde à la volonté le pouvoir du choix. Mais, de manière classique, il fait intervenir deux facultés de l'âme dans l'exercice du choix. De manière plus approfondie qu'Augustin et Anselme, il distingue leur rôle : la raison a pour fonction de connaître et la volonté a pour fonction de choisir. Il fonde la volonté comme libre vis-à-vis de la raison. Le cistercien relève que la volonté ne choisit pas nécessairement ce que la raison lui présente³. En effet, il fait intervenir le choix ne se fait qu'après un jugement et une délibération. De manière rigoureuse, il définit la raison comme la servante de la volonté dont le rôle consiste à « *la constituer* » et non à « *la détruire* »⁴. Pour Bernard, le choix se fait toujours avec la raison mais pas toujours selon la raison. Thomas réétudiera le lien volonté-intellect, à la lueur des textes d'Aristote.

c) **La liberté consiste à conserver la droiture.**

¹ B. KENT, *Virtues of the Will*, Washington D. C., 1995, p. 112 : « *Of all the authorities for the freedom of the will, Bernard of Clairvaux was surely the most influential* ». Sur l'influence de Bernard sur les théologiens médiévaux : J. CHATILLON, « L'influence de S. Bernard sur la pensée scolastique aux XIIe et XIIIe s », in *D'Isidore de Séville à Saint Thomas d'Aquin*, London, 1985, p. 268-288.

² G. ALLEGRO, « *Voluntas nel De Gratia et libero arbitrio di Bernardo di Chiaravalle* », in B. Bazán et alii éd., *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, 1995, II, p. 627 : « *In Bernardo di Chiravalle il vincolo agostiniano fra libertà e volontà si stringe al punto che di fatto i due termini vengono identificati : ubi voluntas, ibi libertas. Et hoc est quod dici puto liberum arbitrium. De tutte la facultà proprie dell'uomo, infatti, solo la voluntas è libera, le altre (vita, sensus, appetitus, memoria, ingenium) sono tutte soggette alla necessità della natura* ».

³ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, p. 250 : « *Habet sane, quocumque se volverit, rationem semper comitem et quodammodo pedissequam : non quod semper ex ratione, sed quod numquam abse ratione moveatur, ita ut multa faciat per ipsam contra ipsam, hoc est per eius quasi ministerium, contra eius concilium sive iudicium* ».

⁴ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, II, 4, p. 250 : « *Est vero ratio data voluntati ut instruat illam, non destruat* ».

Bernard propose une triple distinction : il différencie l'acte de vouloir de celui de vouloir le bien et de celui d'aimer Dieu. À la suite d'Augustin, le cistercien rappelle que Dieu a créé l'homme avec une volonté bonne et libre. Il définit la liberté comme le pouvoir de conserver la droiture accordée par Dieu. Mais, il admet que l'homme peut être troublé et peut pécher. Comme Anselme, Bernard affirme que l'homme possède donc par nature, dès l'origine, la possibilité de refuser la grâce divine. Il accorde donc à l'homme de posséder, en l'arbitre, un « principe des possibilités alternatives ».

2) La liberté actuelle est amoindrie.

a) L'homme a choisi d'abandonner la droiture.

Bernard rappelle qu'Adam a refusé l'ordre divin. Il affirme qu'Adam a abandonné la droiture dans laquelle il a été créé et la grâce qui coïncidait avec sa nature. Le cistercien souligne qu'Adam a fait un mésusage de sa liberté. Sur ce point, il propose une théorie qui se différencie de celle d'Augustin et de celle d'Anselme. Il met en avant le thème de la « servitude volontaire » dont P. Magnard a souligné l'importance¹. À la suite des Pères, Bernard nie que Dieu soit la cause du mal qu'il attribue à l'homme seul. La volonté d'Adam s'est librement détournée de celle de Dieu. Le cistercien précise que la chute du pécheur ne provient pas du « *pouvoir reçu* » mais du « *vice de la volonté* »². Il ancre la cause du choix du mal en l'homme.

Bernard étudie le processus du choix effectué par Pierre lors de son reniement. Il distingue la cause extérieure qui amène le choix du choix en lui-même. Pierre renie Jésus car, interrogé, craignant d'être reconnu, il s'inquiète pour sa vie. L'apôtre a-t-il renié volontairement ou non le Christ ? Autrement dit, la cause extérieure qui amène à choisir de renier le Christ élimine-t-elle l'aspect volontaire du reniement ? Bernard est catégorique :

¹ Ce thème semble avoir une importance capitale dans les œuvres de Bernard, notamment dans son traité *Sur le Cantique des Cantiques*. Sur ce point : P. MAGNARD, « Image et ressemblance », in R. Brague éd., *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, 1993, p. 83-84.

² BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, VII, 23, p. 296 : « *Peccantis igitur lapsus, non dono adscribendus est potestatis, sed vitio voluntatis* ».

Pierre a nié la vérité à l'encontre de sa propre volonté. De manière paradoxale, il souligne que la volonté de l'apôtre ne s'est pas détournée du Christ. Le cistercien propose sa solution : Pierre aimait le Christ mais il s'est aimé lui-même davantage. Aussi, Bernard assure-t-il que l'apôtre s'est fait violence : sa volonté s'est contrainte à agir en opposition parfaite avec elle-même¹. Le cistercien est catégorique : la volonté de Pierre est demeurée parfaitement libre². Ainsi, le reniement de Pierre manifeste-t-il la contradiction du péché : le péché n'a la logique que du néant dans lequel l'homme tombe.

b) En conséquence : L'homme ne peut plus ne pas pécher.

Plus qu'Anselme, Bernard insiste sur les conséquences du choix du péché. À la suite de Paul et d'Augustin, il affirme que chaque homme hérite du choix adamique. Il introduit une distinction nouvelle par rapport à Paul, Augustin et Anselme. En effet, il souligne la différence entre « *ne pas pouvoir pécher* » et « *pouvoir ne pas pécher* ». Il pose qu'Adam est tombé dans le « *ne pas pouvoir ne pas pécher* ». En conséquence, le cistercien souligne, à la suite de Paul et d'Augustin, que la liberté de l'arbitre de chaque homme est captive du péché. Selon Bernard, Adam est dans l'impossibilité de ne plus pécher³.

c) La liberté actuelle est amoindrie.

1. Une liberté est maintenue : la liberté vis-à-vis de la nécessité.

Bernard est catégorique : « *Seule donc la volonté, en vertu de sa liberté innée n'est contrainte par aucune violence, aucune nécessité à être en opposition avec elle-même ou à*

¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, XII, 38, p. 328 : « *Quatenus ergo Christum diligebat, vim prorsus, quod negandum non est, passa est illa voluntas ut contra se loqueretur* ».

² BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, XII, 38, p. 328 : « *Et peccavit ergo, et non absque consensu propriae voluntatis, infirmae quidem et miserae, sed plane liberae* ».

³ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, VII, 23, p. 296 : « *Cecidit sola voluntate homo in foveam peccati ; sed non ex voluntate sufficit et posse resurgere, cum iam et si velit, non possit non peccare* ».

*consentir quelque chose en dehors d'elle-même »*¹. Suivant Augustin, il accorde à la volonté d'être libre et de posséder cette liberté par nature volontaire. Il ajoute : « *comme la volonté qui ne cesse d'être la volonté, le libre arbitre ne peut ni être détruit, ni amoindri par aucune adversité ou nécessité* »². Il définit la liberté de l'arbitre comme étant inamissible et assimile cette liberté à une libération à l'égard de la nature. Thomas réétudiera ce point à la lumière de la philosophie naturelle d'Aristote.

2. Deux libertés sont perdues : la liberté vis-à-vis du péché et de la misère.

Bernard affirme qu'Adam a choisi la liberté de la nature et s'est volontairement privé de la liberté vis-à-vis du péché et de la liberté vis-à-vis de la misère, sans mesurer les conséquences de son acte, à savoir qu'il subirait la captivité du péché, la misère et la mort³. En conséquence, le cistercien nie que l'homme, dans son état actuel, soit parfaitement à l'image de Dieu. Au contraire, il fait de l'homme une image déformée de Dieu depuis la chute. Cette déformation est la conséquence du péché originel. À la suite d'Augustin, le cistercien nie que l'homme soit capable de retrouver sa pleine liberté du seul fait de sa volonté. Cependant, il ne propose aucunement une théologie pessimiste. Il nie que la faute soit première en l'homme. Bernard en conclut que se trouve en celui-ci la promesse d'une restauration de sa liberté par Dieu lui-même.

3) La liberté actuelle est à restaurer.

a) La Rédemption restaure l'image de Dieu en l'homme.

Bernard accorde à Dieu de restaurer la liberté en l'homme. Il précise que cette œuvre de restauration s'adresse à tout homme. Il reprend la théorie, classique au XIIe siècle, de la

¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, III, 6, p. 256 : « *Sola ergo voluntas, quoniam pro sui ingenita libertate aut dissentire sibi, aut praeter se in aliquo consentire, nulla vi, nulla cogitur necessitate* ».

² BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, VIII, 24, p. 300 : « *Et quomodo voluntas etiam posita in miseria non desinit esse voluntas, sed dicitur et est misera voluntas, sicut et beata voluntas, ita nec liberum arbitrium destruere sive, quantum in se est, aliquatenus imminuere poterit quaecumque adversitas vel necessitas* ».

³ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, 7, 22, p. 294 : « *De tribus ergo libertatibus quas acceperat, abutendo illa quae dicitur arbitrii, reliquis sese privavit* ».

restauration de l'image de Dieu en l'homme¹. À la suite d'Augustin, il propose une conception historique de la Restauration. D'abord, il relève que Dieu est l'initiateur de la Restauration car Il est celui qui propose à l'homme de le sauver. Puis, il souligne l'importance du consentement de l'arbitre humain pour la Restauration. Le cistercien enseigne que la restauration de l'image se produit par une substitution : le Christ échange la difformité contre la perfection. Bernard assimile le processus de la ressemblance à une restauration du pouvoir de la volonté.

b) L'arbitre participe par son consentement.

Paradoxalement, Bernard impose le libre arbitre comme une détermination primordiale de l'homme parce qu'il accorde à la grâce de décider dans l'acte volontaire. En effet, il refuse que la grâce sauve l'arbitre malgré lui : « *Supprime le libre arbitre et il n'y a plus rien à sauver ; supprime la grâce et il n'y a plus rien qui sauve* »². Il n'accorde pas au libre arbitre de compléter la grâce mais de la recevoir ou de la refuser. J.-L. Marion a souligné que si Bernard semble faire du libre arbitre une faculté uniquement passive, il lui accorde, au contraire, une importance essentielle³. En effet, le cistercien fait de l'arbitre un acteur de la Rédemption parce que récepteur de la grâce divine : « *En effet, consentir, c'est être sauvé* »⁴. Bernard admet que personne n'est sauvé malgré lui. Dans le cas contraire, Dieu nierait la liberté qu'Il a lui-même accordée à l'homme. Aussi, Bernard définit-il le consentement

¹ Pour une présentation de cette théorie au XIIe siècle : R. JAVELET, *Image et ressemblance au XIIe siècle*, t. 1, p. 298-327 : « Le Christ et la rédemption de l'image ».

² BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, I, 2, p. 244 : « *Tolle liberum arbitrium, et non sit quod salvetur. Tolle gratiam, et non erit unde salvetur* ».

³ Comme l'a souligné J.-L. MARION, « L'image de la liberté », in *Saint Bernard et la philosophie*, R. Brague éd., Paris, 1993, p. 53 : « *Il ne faudrait pas considérer cette introduction du libre-arbitre comme restrictive, sous le prétexte que la volonté se réduit au rôle d'une simple condition sine qua non du consentement. D'abord parce que cette réduction même lui donne un caractère irréductible : même devant la grâce divine, le libre-arbitre reste indispensable, puisqu'il devient ce sans quoi le don gracieux lui-même perdrait son sens en perdant son destinataire. Ensuite, parce que cette réduction marque que la volonté ne se définit pas d'abord par un objet externe, mais s'identifie au soi qui veut* ».

⁴ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, I, 2, p. 244 : « *Consentire enim salvati est* ».

comme acquiescement spontané de la volonté¹. Il théorise la parfaite compénétration de la grâce et de la nature humaine : par le consentement de son libre arbitre, l'homme se décentre et accepte de faire sienne la volonté de Dieu².

c) La liberté parfaite est la liberté de gloire.

Bernard fait de la liberté de gloire la liberté qu'obtiendra l'homme par sa recreation. Elle est due seulement au perfectionnement de l'Esprit Saint, après la mort, dans la gloire. Le cistercien assure qu'elle unifiera le « vouloir » et le « pouvoir agir ». Dieu attirera alors si fortement la volonté humaine qu'il n'y aura plus d'écart entre le vouloir et le pouvoir. La volonté n'aura alors plus la possibilité de pécher et de s'écarter de Dieu. Cette attirance pourrait nier la liberté humaine. Il n'en est rien. Elle correspondra au désir le plus profond de l'homme³. Comme Anselme, Bernard fait de la liberté la volonté de faire le bien. La délibération, le jugement et le choix ne seront alors plus nécessaires. Bernard fait de cette dernière liberté la seule parfaitement achevée.

Bernard présente une théorie de l'inamissibilité de l'arbitre. Néanmoins, il admet qu'à la suite du péché originel la liberté est amoindrie.

¹ BERNARD DE CLAIVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, II, 3, p. 248 : « *consensus, nutus est voluntatis spontaneus* ».

² L. SARTORI, « Natura e grazia nella dottrina di S. Bernardo », in *Studia patavina*, 1, 1954, p. 58 : « *Una cosa è certa all'intuitio equilibrato e maturo di S. Bernardo : che natura e grazia si compenetrano perfettamente et totalmente senza mutue corrosioni. Tutto è dalla grazia e tutto è a suo modo dall'uomo ; alla grazia appartiene l'operare, all'uomo (volontà supratutto) il copperare* ».

³ Y. CATTIN, « L'amour exilé. Saint Anselme et saint Bernard », in *Collectanea Cisterciensia*, 52/3, 1990, p. 177 : « *lorsque Bernard pense la relation de l'homme à Dieu comme une relation amoureuse, il est évident qu'il entend ici un amour de raison, de volonté et de sagesse, à l'image de l'amour de Dieu pour nous manifesté dans l'incarnation et la passion de Christ. Il s'agit donc de penser en l'homme une sorte d'irrationnel qui serait surrationnel. Dieu est amour, et l'homme à l'image de Dieu doit être amour. Cet amour est l'achèvement de l'humanité de l'homme, plénitude réalisée par Dieu en l'homme avec le concours de sa liberté* ».

Conclusion :

Thomas hérite d'Augustin, d'Anselme et de Bernard une approche théologique de la notion de liberté. De ses trois prédécesseurs, il hérite de la notion de libre arbitre comme interlocuteur de la grâce divine. D'Augustin, il retient la notion de volonté, sans qui la liberté ne peut exister. D'Anselme et de Bernard, il retient la théorie de l'inamissibilité de la liberté présente en l'âme. Il confronte ces données avec les théories aristotéliennes dès son commentaire sur les *Sentences*. Maïmonide, dont la traduction du *Dux neutrorum* est achevée peu après 1230, lui offre un modèle de confrontation entre les données de la foi et les théories aristotéliennes¹.

¹ Thomas connaît probablement depuis ses études à l'université de Naples et de manière certaine par Albert le Grand. Les dominicains et, en particulier, Roland, Monéta de Crémone et Albert, considèrent Maïmonide comme une autorité évidente pour avoir confronté l'enseignement biblique et les apports aristotéliens en physique et métaphysique. Son influence sur Thomas se fait sentir dès le *De Veritate*.

CHAPITRE 3 : LA LIBERTÉ CHEZ ARISTOTE

Dès la rédaction de son commentaire sur les *Sentences*, Thomas d'Aquin utilise deux grands traités d'Aristote : la *traductio vetus* du traité *De l'âme* par Jacques de Venise et la *traductio vetus* de l'*Éthique*¹, dont il a pris connaissance, peut-être à Naples², de manière certaine à Paris³, par les enseignements d'Albert le Grand⁴ et d'Arnoul de Provence⁵. Il s'insère dans un courant qui voit dans les oeuvres gréco-arabes des sources permettant d'expliquer des notions non suffisamment traitées de la *Bible* par le moyen de la philosophie naturelle⁶. Mais la notion de liberté qu'Aristote propose est d'abord politique. En effet, le Philosophe définit l'homme libre comme le citoyen de sa cité. Aussi, étudie-t-il les circonstances des actes tels que ceux-ci se pratiquent d'abord dans le cadre de la cité⁷. Il structure l'agir humain par les normes de l'éthique : action (*poiéesis*) et passion (*pathéesis*), acte parfait (*energeia*) et acte imparfait (*kinéesis*)⁸, action (*praxis*) et production (*poiéesis*), action et contemplation (*theoria*). En conséquence, propose-t-il une théorie de la liberté compatible avec une nécessité de nature ou libertarienne ?

I. La liberté réside dans l'agir.

¹ Qui ne correspond pas à l'ensemble du travail d'Aristote mais à une traduction partielle des livres II et III.

² J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris-Fribourg, 2002, 2^e éd., p. 30.

³ Contrairement à d'autres oeuvres d'Aristote, comme la *Physique*, elle ne semble pas une oeuvre subversive. Bien qu'ayant d'abord été traduite du grec en arabe, l'*Éthique* présente l'originalité d'être reçue sans être passée par le filtre des commentaires gréco-arabes. Aussi, les statuts de 1215 de l'Université de Paris autorisent l'enseignement de l'*Éthique*. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n°20, p. 78.

⁴ Albert a déjà rédigé son *Tractatus de natura boni*, vers 1236-1237, et sa *Summa de creaturis*, vers 1240-1243, somme en cinq parties dont le *De homine* et le *De bono*.

⁵ J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris-Fribourg, 2002, 2^e éd., p. 30-31.

⁶ Il ne cessera de s'intéresser de manière de plus en plus précise au *corpus* aristotélicien, jusqu'à en commenter les grandes oeuvres et notamment : le *De anima*, en 1267-1268, la *Physique*, en 1268-1269, la *Métaphysique*, en 1271, et l'*Éthique*, en 1271-1272.

⁷ Sur ces notions : G. A. RICKERT, *Hekon and Akon in Early Greek Thought*, Atlanta, 1989.

⁸ M. J. WHITE, « Aristotle's Concept of *Theoria* and the *Energeia-Kinesis* Distinction », in *Journal of the History of Philosophy*, 18, 1980, p. 253-263.

1) L'acte réside dans l'action conjointe des facultés intellectives et appétitives.

Comme Platon¹, Aristote ne présente ni de concept de volonté source de contingence ou de libre-arbitre², ni la théorie d'un acte rompant la chaîne causale³. Il s'inscrit dans une réflexion philosophique qui, depuis Homère, admet l'existence en l'homme de la nature spontanée de l'âme⁴. Dans le traité *De l'âme*, Aristote fonde, comme Platon⁵, l'origine de l'acte dans l'action conjointe des facultés intellectives et appétitives de l'âme⁶, tout en maintenant leur distinction. Il leur accorde de désirer et d'appréhender le bien. Explicitement, il pose le problème de la faculté motrice de l'âme. Il entend montrer que l'homme est doué d'une puissance de l'âme qui lui permet de se mouvoir vers une fin. Aussi, le Stagirite développe-t-il une théorie de l'appétit dont il fait le principe du mouvement local. Il lui accorde d'être la faculté motrice qui meut tout être vers son bien propre. Cette théorie sera étudiée et critiquée par les théologiens médiévaux. Certains y verront une thèse qui nie la liberté du vouloir. Cependant, Aristote n'entend pas présenter l'homme comme mû nécessairement par sa fin. Il explique le mouvement de l'appétit à l'aide des notions de

¹ R. MULLER, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, 1997, p. 95-96 : « *Qu'en est-il (...) de la volonté chez Platon ? (...) il ressort nettement (...) que l'usage platonicien ne renvoie pas à un principe original de détermination, à une force particulière distincte de celles qu'on a évoqué déjà, mais désigne de façon générale le dynamisme ou l'activité de l'âme, ou, plus exactement, le mouvement qui porte de l'âme vers des objets en général* ».

² A. KENNY, *Aristotle's theory of the Will*, London, 1979, p. VII : « *It is a common place of Aristotelian scholarship that Aristotle had no theory of the will* » ; M. WOODS, « Aristotle's on Akrasia », in A. Alberti éd., *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli, 1990, p. 225, nota 10 : « *Aristotle did not have the notion of the will, conceived as something that can initiate action and is distinct from the orexis* ». Pour une présentation du débat historiographique : C. NATALI, *L'action efficace. Etudes sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, 2004, p. 175-183.

³ La « découverte » de la volonté revient aux stoïciens et est reprise par Augustin est donc la notion de volonté. Sur ce point : C. KAHN, « Discovering the Will: from Aristotle to Augustine », in *The Question of Eclecticism*, John M. Dillon and A. A. Long éd., Berkeley, 1988, p. 234-259.

⁴ Sur ce point : J. FRÈRE, *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*, Athènes, 1995, p. 16-19.

⁵ R. DEMOS, « Plato's doctrine of the *psyche* as a self-moving motion », in *Journal of the History of Philosophy*, 6, 1968, p. 133-145.

⁶ J. E. WHITING, « Locomotive Soul : The Parts of Soul in Aristotles's Scientific Works », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 22, 2002, p. 141-200.

puissance et d'acte¹ telles qu'il les définit dans la *Métaphysique*². De manière précise, le Stagirite définit l'appétit comme un « *moteur mû* ». Il différencie l'appétit humain de celui des animaux et de celui des êtres matériels en le liant à la raison. Il accorde à la raison le pouvoir de présenter à l'homme le bien vers lequel il se meut. Il va définir le mouvement vers une fin connue et choisie comme étant un mouvement volontaire.

Dans l'*Éthique*, Aristote reconnaît à l'homme une faculté désirante (*orexis*) qui se compose de trois sources d'impulsion : le *thumos*, l'*epithumia* et la *boulèsis*. Il accorde à chacune une impulsion particulière. Dans le *De anima*, Aristote fait de l'*orexis* le moteur de l'âme et lui accorde soit de désirer soit de fuir³. Il se montre doublement anti-platonicien⁴. D'abord, il ne fait pas de l'*epithumia* et du *thumos* deux parties de l'âme mais deux fonctions de l'âme sensitive. Puis, renouant avec les Tragiques, il refuse l'opposition entre l'*epithumia* et le *thumos* involontaires, déterminés par le corps, et l'*epithumia* et le *thumos* volontaires s'accordant avec la raison. Ainsi, le Stagirite fait-il de toute impulsion créée par l'*epithumia* et le *thumos* une action de plein gré, que l'impulsion soit volontaire ou spontanée. Il concède à l'homme et à l'animal d'avoir en commun le *thumos* et l'*epithumia* mais accorde au seul homme de disposer de la *boulèsis*.

2) L'agir est tourné vers une fin.

¹ H. ZUCCI, « Acto y potencia como principio o conceptos explicativos en *De anima* », in *Discurso y Realidad*, 4, 1989, p. 55-74.

² M.-H. GAUTHIER-MUZELLE, *L'âme dans la Métaphysique d'Aristote*, Paris, 1996, p. 201-279.

³ M. ZANATTA, « Il desiderio e la locomotione degli animali nel *De anima* », in G. Marchetti et alii éd., *Ratio et superstitio*, Louvain-la-Neuve, 2003, p. 1-40.

⁴ Sur ce point : J. FRÈRE, *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*, Athènes, 1995, p. 60-61. Assurer qu'Aristote, dans le *De anima*, soutient contre le platonisme l'unité de la faculté de désirer dépend d'une lecture qui ne fait pas l'unanimité. Cette lecture est inaugurée par Thémistius. En opposition, une autre lecture, dont le représentant le plus emblématique est Simplicius, assure qu'Aristote est resté fidèle au modèle platonicien. Sur ce débat : M. CAMPBELL, « L'*akrasia* et l'unité du désir dans le *De anima* d'Aristote », in *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, 2009, p. 105-116.

a) Tout être agit pour une fin propre.

Aristote propose une conception de l'agir fondée sur la nature¹. Précisément, il fait de la nature une norme d'action : la nature constitue la référence fondamentale sur laquelle il faut régler son comportement, non à partir d'une prescription mais d'une tendance qu'il faut porter à son accomplissement. La vie est acte, exercice et déploiement de ses dispositions. Dans l'*Éthique*, le Stagirite fonde l'action sur le désir qu'il définit comme étant ce qui signale à l'homme ses besoins vitaux. Dans la *Physique*² et la *Métaphysique*, il accorde à chaque être une fin qui lui est propre : « aspirer à » (*oregesthai*) caractérise même le végétal³. Influencé sur ce point par Eudoxe de Cnide, il ne réduit pas la fin de l'agir à une fin biologique⁴. Bien qu'il insère l'homme dans le monde animal, il lui accorde une fin particulière. Dans l'*Éthique*, il définit cette fin comme le bien parfait qui se suffit à lui-même et qui est la fin de l'agir⁵. Dans le traité *De l'âme*, il accorde à cette fin d'être le moteur désirable (*orekton*) de l'appétit. Sa théorie sera perçue par de nombreux philosophes, tel Cicéron puis par les Pères comme déterministe⁶. Mais Thomas, ouvert à la philosophie naturelle d'Aristote, lui reprendra son finalisme⁷.

b) La fin de l'acte humain est le bonheur.

Aristote accorde à l'homme une fin propre : le bonheur (*eudaimonia*). Dans l'*Éthique*, il inscrit le bonheur dans l'horizon sotériologique de l'être humain : le bonheur s'obtient par la réalisation de l'excellence humaine par la raison et par la jouissance qui découle de cette excellence. Le Stagirite fait du bonheur une perfection qui se suffit à elle-même et qui est la

¹ P.-M. MOREL, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, 2007, p. 165-176 : « Action humaine et action naturelle ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, II, 8, 198 b 35-199 b 35.

³ Sur ce thème : M.-P. LERNER, *La notion de finalité chez Aristote*, Paris, 1969.

⁴ Pour une comparaison entre l'âme animale et l'âme végétale : L. REPICI, *Uomini capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Roma-Bari, 2000, p. 10-13.

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, I, c. 5, 97 b 20, p. 150 : « *Perfectum utique quid videtur et per se sufficiens felicitas, operatorum existens finis* ».

⁶ Le débat n'est pas achevé. Pour une présentation des thèses contemporaines : C. NATALI, *L'action efficace. Etudes sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, 2004, p. 178-183.

⁷ J. FOLLON, in J. Follon, J. Mac Evoy éd., *Finalité et intentionnalité : doctrine thomiste et perspectives modernes*, Louvain-la-Neuve, 1992, p. 11-39.

fin parfaite propre à l'homme¹. Il accorde au sujet éthique de se réaliser par et dans la *praxis*. Il accorde la pratique à la pensée et situe la perfection dans la pratique de l'activité rationnelle. Le philosophe fait donc de l'activité spéculative (*athanatizein*) la fin de l'activité humaine et définit l'*eudaimonia* comme l'être en acte de l'âme selon son excellence parfaite. Il fait donc de la félicité la plénitude de l'être. Il ne conçoit que cet état que sous la condition d'être lui-même plaisir. À partir de la traduction du Livre X par Robert Grosseteste, vers 1246-1247, les théologiens et les maîtres es-arts ne manqueront pas de commenter cette théorie². Ces derniers y verront la possibilité de proposer une théorie du bonheur temporel indépendante de la doctrine des théologiens.

Aristote ne définit pas l'action comme la plus haute des *praxis*. Il accorde la primauté à l'activité contemplative : « *Si la félicité est une opération conforme à la vertu, il est rationnel qu'elle soit la plus haute* »³. Cette activité ne concerne que l'intelligence pure. Cependant, rompant sur ce point avec Platon, le Philosophe pose que la fin n'est pas unique pour tous : chacun détermine ce qui le rend heureux. Il revient à l'homme de choisir le bien qui deviennent des moyens en vue d'accéder au souverain bien⁴. De manière classique⁵, Aristote reconnaît que l'obtention du bonheur ne vient pas de la fortune mais est le résultat d'une perfection de l'opération de l'âme⁶. Ainsi, le Stagirite théorise-t-il que le bonheur

¹ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, V, c. 3, 97 b 20, p. 383 : « *Perfectum itaque quid videtur et per se sufficiens felicitas, operatorum existens finis* ». P. DESTREE, « Bonheur et complétude », in P. Destree éd., *Aristote. Bonheur et vertus*, Paris, 2003, p. 43-77.

² Boèce de Dacie rédigera un traité sur ce point. Sur ce point : A. J. CELANO, « *The Understanding of the Concept of felicitas in the pre-1250 Commentaries on the Ethica Nicomachea* », in *Medioevo* 12, 1986, p. 29-54 ; « *The finis hominis in the thirteenth century commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics* », in *A.H.D.L.M.A.*, 53, 1986, p. 23-53. G. WIELAND, « The Perfection of Man. On the Cause, Mutability and permanence of Human Happiness in 13th Century Commentaries on the *Ethica Nicomachea* », in *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XIV)*, G. Fioravanti, C. Leonardi, S. Perfetti éd., Turnhout, 2002, p. 359-377.

³ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, X, c. 8, 77 a 11, p. 576 : « *Si autem felicitas est secundum virtutem operatio, rationabile secundum optimam* ».

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomacheum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 2, 95 a 15, p. 377 : « *Dicamus autem resumentes, quoniam omnis cognicio et eleccio bonum aliquod desiderat, quid est hoc quod dicimus civilem desiderare et quid est omnium operatorum summum bonum* ».

⁵ Sur ce point : J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993.

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, I, c. 4, 9 b 25, p. 387 : « *Dictum est enim anime operatio secundum virtutem qualis quedam* ».

s'obtient par la pratique habituelle des vertus¹. Comme C. Natali l'a relevé, Aristote présente une « *ontologie du plaisir* » dans laquelle il lie acte vertueux, plaisir et bonheur².

II. L'acte peut être « de plein gré » ou « contre son gré ».

1) L'agir peut être « contre son gré ».

Dans l'*Éthique*, Aristote définit la notion de « *contre son gré* » (*akousion*) qu'il hérite de Sophocle³ et Euripide⁴. Les philosophes de l'Antiquité pensent d'abord la liberté par opposition à l'esclavage⁵. Seule l'existence d'individus privés du pouvoir de disposer d'eux-mêmes fait prendre conscience, par opposition, de la liberté des citoyens⁶. Il définit l'acte effectué contre son gré comme un acte contraint. Le texte latin de l'*Éthique* présentant cet acte comme « *involontaire* », les théologiens médiévaux en déduiront que la liberté se définit par l'absence de contrainte. Le Stagirite précise que l'acte involontaire est commis soit par ignorance, soit par violence⁷. Il définit l'acte involontaire causé par la violence comme un acte dont le principe est extérieur⁸. Il énonce que ce principe extérieur peut être un individu, des circonstances et même un sort. Il définit l'acte involontaire causé par l'ignorance comme

¹ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, I, c. 8, 02 a 5, p. 392 : « *Si autem felicitatis operatio quedam secundum virtutem pefectam de virtute scrutandum* ». D. S. HUTCHINSON, *The Virtues of Aristotle*, London, 1986.

² Sur ce point : C. NATALI, *L'action efficace. Etudes sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, 2004, p. 116-121.

³ SOPHOCLE, *Oedipe à Colone*, R. Pignarre trad., Paris, 1964, 964.

⁴ EURIPIDE, *Phèdre*.

⁵ Sur ce point : M. POHLENZ, *La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie*, Paris, 1956, p. 11-20.

⁶ Ibid, p. 29-49.

⁷ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 1, 09 b 35, p. 410 : « *involuntaria esse que violenta per propter ignoranciam facta* ».

⁸ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 1, 10 a 1, p. 410 : « *Violentum autem est cuis principium extra* ». Sur ce point : A. QUEVEDO, « El concepto aristotélico de violencia », in *Anuario Filosófico*, 21, 1988, p. 155-170.

un acte causé lorsque les circonstances particulières sont inconnues¹. Il précise que cet acte devient « involontaire » si celui qui a agit n'en éprouve ni tristesse ni repentir².

2) L'agir peut être « de plein gré ».

Aristote accorde une attention particulière à la notion de « *plein gré* » (*hekousion*). Il ne s'insère pas dans le courant de pensée pessimiste des Tragiques³. Pour Homère, le pouvoir d'agir de « *plein gré* » est lié à la notion de destin. Les Tragiques mettent en valeur l'initiative passionnelle du héros. Mettant en avant la notion de désir volontaire, Platon dessine une conception nouvelle de l'agir libre⁴. Dans l'*Éthique*, Aristote définit l'action « *de plein gré* » comme une action spontanée, vitale, par opposition à une action violente, et faite en connaissance de cause⁵. Le Stagirite définit l'agent volontaire comme étant celui dont il relève d'agir ou de ne pas agir⁶. Il ne réserve pas seulement cette action de plein gré à l'homme. En effet, il l'accorde également aux animaux. Le texte latin présentant cet acte comme « *volontaire* », les commentateurs médiévaux d'Aristote se trouveront devant une difficulté d'interprétation car ils refuseront d'accorder à l'agir animal d'être volontaire. Le Stagirite définit cet acte de plein gré comme contingent et s'inscrivant dans la contingence de la nature. Il identifie la causalité proprement humaine de l'acte libre au choix. Il fait de l'homme celui qui a le pouvoir d'actuer ce qui est en puissance afin d'agir volontairement. À la suite d'Alexandre d'Aphrodise, se développe la théorie de ce qui dépend de l'homme et de ce qui ne dépend pas de lui, dont les théologiens médiévaux hériteront⁷.

¹ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 2, 10 b 15, p. 411 : « *Quod autem propter ignoranciam non voluntarium quidem omne est* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 2, 10 b 15, p. 411 : « *involuntarium autem quod triste et in plenitudine* ».

³ Sur ce point : J. C. OPSTELTEN, *Sophocles and Greek Pessimism*, Amsterdam, 1952.

⁴ C. H. KAHN, « Plato's Theory of Desire », in *Review of Metaphysics*, 41, 1987, p. 77-103.

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 3, 11 a 21-23, p. 413 : « *voluntarium videbitur utique esse cuius principium in ipso sciente singularia in quibus est operatio* ». J. FRÈRE, « Le volontaire selon Aristote », in *Intellectica*, 2003, 36-37, p. 261-274.

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 1, 1110 a 15-18 ; III, 5, 1113 b 20-21 ; 1114 a 18-19.

⁷ Sur cette notion essentielle : J.-L. LABARRIÈRE, « De 'Ce qui dépend de nous' », in *Les Etudes Philosophiques*, 1, 2009, p. 7-26.

III. L'agir libre est volontaire.

1) L'agir libre repose sur le souhait volontaire (*boulèsis*).

Dans l'*Éthique*, Aristote fait reposer l'acte de plein gré sur le souhait volontaire (*boulèsis*). Dans la *Rhétorique*, il définit la *boulèsis* comme un « *désir du bien* »¹. Il en fait un désir rationnel, opposé à la colère et à l'appétit, qui fixe la fin à atteindre. Il refuse que ce souhait porte sur l'impossible. Néanmoins, il conçoit cette fin comme ultime. Il n'accorde cette forme de désir qu'à l'homme car doué de raison. Le texte latin traduit le terme de *boulèsis* par *voluntas*. Cette traduction entraînera la confrontation de ce concept avec ceux de volonté et de libre arbitre.

2) L'agir libre repose sur la délibération (*bouleusis*).

Dans l'*Éthique*, Aristote lie choix et délibération (*bouleusis*). Il fait de la délibération une activité essentielle pour l'exercice de sa liberté de choix. Précisément, il place la délibération avant le choix : il accorde à l'homme qui agit de vouloir réussir dans son action. Aussi, définit-il la délibération non comme une science ou une opinion² mais comme la recherche uniquement consacrée à la manière et aux moyens d'atteindre un but³. Le Stagirite définit les paramètres de la « *bonne délibération* » (*euboulia*)⁴. Il recommande au délibérant de tenir compte de ses capacités personnelles, de l'expérience du passé et de la prévision de l'avenir⁵ et d'envisager que la causalité du moyen peut dépasser la finalité recherchée.

¹ ARISTOTELES LATINUS, *Rhétorica*, I, 10, 1369 a 3.

² ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, VI, 10, 42 b, p. 263-264.

³ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 6, 12 b 11, p. 185 : « *Consiliatur autem non de finibus, set de his que ad finem* ».

⁴ Aristote ne lie pas exclusivement la délibération à l'éthique : la délibération trouve surtout son emploi dans les domaines techniques et politiques. Le terme de *boulesis* renvoie à l'institution de la *boulè* qui désigne, chez Homère (*Odyssée*, XX, v. 5-30), le Conseil des Anciens, et dans la démocratie athénienne le Conseil des Cinq cents, chargé de préparer par une délibération préalable les décisions de l'assemblée des citoyens. La délibération personnelle n'est que la forme intériorisée de la délibération collective.

⁵ L'importance de conjecturer le bon comportement futur sur la base du passé est une donnée qui se retrouve également dans les conseils promulgués par l'école d'Isocrate, rivale de l'Académie de Platon. PSEUDO-ISOCRATE, *A Demonicos*, 34 : « *Quand tu prends des décisions, sers-toi des choses arrivées comme des*

Aristote admet qu'une même fin peut être réalisée par des moyens différents¹. Il accorde au délibérant de pouvoir décider et agir sur le futur². Cependant, il refuse d'accorder au délibérant le pouvoir d'atteindre de manière certaine la fin qu'il s'est fixée. Implicitement, il définit la causalité instrumentale du moyen comme étant une causalité supposée qui doit être vérifiée. Ainsi, le Stagirite ancre la délibération dans la contingence. Les théologiens latins hériteront d'une notion qui va renouveler leur compréhension de la notion de conseil. Thomas d'Aquin fera du choix délibéré l'arbitre de l'homme.

3) L'agir libre repose sur le choix préférentiel (*proairesis*).

Aristote accorde une importance essentielle au choix³. Dans le *Mouvement des animaux*, il fait de la *proairesis* un mixte de la pensée et du désir⁴. Dans l'*Éthique*, il définit la *proairesis* comme ce qui précède tout le reste, à savoir une succession d'actions toutes décidées initialement. Il inclut le choix dans le volontaire mais en fait quelque chose de plus délimité que le volontaire⁵. En effet, il distingue la spontanéité du choix et, en conséquence, s'écarte de Platon pour qui le choix est une intention absolue. Ainsi, le Stagirite distingue le choix de l'*epithumia* définie comme un désir non contrôlé par la raison, du *thumos* défini comme un désir lié à l'émotivité, une forme d'impulsion, du souhait et de l'opinion. Le texte grec utilise le terme de *proairesis* qui se définit comme « le désir délibératif des choses qui dépendent de nous » (*bouleutikè orexis*)⁶. La traduction latine emploie le terme d'*electio* qui

modèles pour ce qui se prépare à se produire, étant donné que l'on peut avoir rapidement une précision et ce qui est obscur en ce basant sur ce qui est clair » ; A Nicocetes, 35 : « Considère ce qui se produit, aussi bien que les choses qui arrivent aux particuliers que celle qui arrivent aux souverains absolus, étant donné que si tu te souviens du passé, tu décideras plus facilement de l'avenir ».

¹ Sur ce thème : S. G. SALVEKER, *Finding the mean. Theory and practice in Aristotelian philosophy*, Princeton, 1990.

² ARISTOTELES LATINUS, *De interpretatione*, 9, 19, a 7.

³ C. CHAMBERLAIN, « The Meaning of *Prohairesis* in Aristotele's Ethics », in *Transactions of the American Philological Association*, 114, 1984, p. 147-157.

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *De Motu animalium*, 700 b 22-23.

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 5, 11 b 6-8, p. 183 : « *Electio utique voluntarium esse; non idem autem, set in plus, voluntarium* ».

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1974, III, 5, 113 a 11. Sur la difficulté de traduction : J.-B. GOURINAT, « Délibération et choix dans l'éthique aristotélicienne », in G. Romeyer et G. Aubry éd., *L'Excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris, 2002, p. 96-105.

se traduit soit par « *choix délibéré* »¹, soit par « *décision* »². Le Philosophe fait porter le choix uniquement sur les moyens en vue de la fin. Il suppose de pouvoir distinguer entre plusieurs moyens théoriquement envisageables ou possibles et les moyens réellement ou pratiquement possibles. Il signifie que le choix présuppose également d'avoir en soi-même le principe de l'action.

Aristote développe un point négligé par Platon : celui de l'adaptation des moyens à la fin³. Pour Platon, le choix n'est rien sans son ordination à une fin. Pour Aristote, la fin n'est rien si elle ne se réalise pas par des moyens appropriés. En conséquence, le Philosophe accorde autant d'importance à la fin et aux moyens⁴. Il oppose résolument souhait et choix préférentiel : il fait porter le souhait sur la fin (*telos*) et le choix préférentiel sur les moyens ; le souhait sur le possible et l'impossible et le choix préférentiel seulement sur le possible⁵. Si le souhait porte sur le bien, le choix porte sur le meilleur au moment adéquat. Le Philosophe subordonne le choix à la délibération : l'objet de la délibération et celui du choix doivent être identiques⁶. Alors que pour Platon la déduction du mode de réalisation à partir de la fin à réaliser ne pose aucune difficulté, Aristote pose le problème de la dissonance possible entre la fin et le choix des moyens. Pour le Stagirite, le choix contient à la fois une perfection et une imperfection. Il contient une imperfection car il restreint la volonté aux possibles mais il

¹ Selon la traduction de J. TRICOT, *Éthique à Nicomaque*, Paris, 1990, rééd.

² Selon la traduction de R.-A. GAUTHIER et J.-Y. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain, 2002, rééd.

³ P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 2004, 4^e éd., p. 134 : « Cette distinction de la fin et des moyens n'était pas nouvelle, et Platon l'avait maintes fois développée. Mais ce qui est nouveau, c'est l'accent, mis pour la première fois par Aristote sur le moyen plus encore que sur la fin ».

⁴ Ibid, p. 135-136 : « La volonté de la fin et le choix des moyens se voient donc accorder une égale importance, ce qui est déjà une innovation par rapport au platonisme. Mais Aristote va même parfois plus loin, en laissant percer un jugement de valeur inverse du jugement platonicien. Il lui arrive de parler de la volonté qui n'est que volonté avec un certain mépris. Parlant de l'homme énoncé dans ses vices, il écrit : 'il ne suffit pas de le vouloir pour cesser d'être injuste et pour devenir juste'. Et, d'une façon générale, il insiste sur la difficulté de la réalisation, plus grande que celle de la conception ».

⁵ Sur ce point : J.-L. SOLÈRE, « Le possible selon Aristote », in *Revue de Philosophie ancienne*, 22/2, 2004, p. 37-100.

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 4, 13 a 3, p. 416 : « *Consiliabile autem et eligibile idem* ». D. WIGGINS, « Weakness of Will, Commensurability and Objects of Deliberation and Desire », in *Proceedings of Aristotelian Society*, 79, 1978-1979, p. 251-277.

contient également une perfection car il réalise l'intention¹. Ainsi, accorde-t-il à l'homme de pouvoir être la cause de ses propres actes.

IV. L'agir peut être vertueux ou vicieux.

1) L'agir vertueux est un choix responsable, conforme à la raison.

Aristote accorde à l'homme la possibilité de choisir mais il refuse de faire du choix un acte purement technique, indépendant de toute notion de bien et de mal. Dans l'*Éthique*, il défend l'idée que la connaissance du bien meut à choisir le bon moyen d'action. Ainsi, il définit l'agir vertueux comme étant l'agir conforme à la règle droite, c'est à dire conforme à ce que dicte la raison². Néanmoins, il défend la dépendance mutuelle du désir droit et de la règle vraie³. Aussi, promeut-il une théorie du choix vertueux (*eupraxia*)⁴ : « *C'est en effet en choisissant le bien ou le mal que nous sommes d'une certaine qualité, et non pas par nos opinions* »⁵. Il ne définit pas pour autant la pratique des vertus comme nécessitante.

Aristote défend la théorie que le choix n'est pas vertueux par nature mais qu'il le devient par la pratique⁶. P. Aubenque a relevé que le Stagirite rend l'homme reponsable de ses

¹ P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 2004, 4^e éd., p. 133 : « Ainsi y a-t-il à la fois plus et moins dans le choix que dans la volonté. Il y a moins, car le choix restreint la volonté à la considération des possibles. Mais ce moins est, en réalité, un plus, puisque le choix, en médiatisant la volonté, la fait passer du stade de l'intention velléitaire à celui du vouloir efficace et formateur ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, II, 2, 03 b 36, p. 165 : « *Secundum rectam quidem igitur rationem operari, commune et supponatur* ».

³ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, VI, c. 3, 39 a 23-25, p. 254 : « *quare quia moralis virtus habitus electivus, electio autem appetitus consiliativus, oportet propter hec quidem rationem veram esse et appetitum rectum, si quidem electio studiosa, et eadem hanc quidem dicere, hunc autem persequi* ».

⁴ J.-F. BALAUDE, dans son étude « Nature et norme dans les traités éthiques d'Aristote », in P.-M. Morel éd., *Aristote et la notion de nature*, Bordeaux, 1997, p. 99-100, avance que la vertu crée une norme du choix. H. J. CURZER, dans son étude « A Defense of Aristotle's Doctrine that Virtue is a Mean », in *Ancient Philosophy*, 1996, 16, p. 129-138, fait de la vertu un moyen. Ce que refuse A. R. MELE, « Choice and Virtue in the *Nicomachean Ethics* », in *Journal of the History of Philosophy*, 19/4, 1981, p. 405-423.

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, 5, 12 a 1-3, p. 184 : « *In eligendo quidem enim bona vel mala, quales quidam sumus* ».

⁶ M. F. BURNYEAT, dans son étude « Aristotle on Learning to be Good », A. O. Rorty dir., *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980, p. 69-92, et N. SHERMAN, dans son étude « The Habituation of Character »,

choix et, en conséquence, devant être jugé comme tel¹. En effet, jouant sur l'étymologie du terme *aitia*², le Philosophe affirme que celui qui accomplit l'action par lui-même en est responsable³. Il rejette la théorie socratique du *Gorgias* selon laquelle un homme ne peut fauter volontairement⁴. Explicitement, Aristote définit le choix volontaire comme un choix responsable. Dans l'*Éthique à Eudème*, il fait de la *proairesis* le siège de l'imputabilité car il définit comme responsable tout acte volontaire⁵. Aussi, ne fait-il pas seulement de la *proairesis* le choix de la fin mais aussi un choix de vie : l'homme possède la capacité de choisir, parmi tous les moyens possibles, le bien contre le mal. Mais, le Philosophe refuse que la liberté consiste à faire tout ce qu'il est possible de faire⁶. En effet, il admet que l'acte

in *Aristotle's Ethics : Critical Essays*, 1999, soutiennent que le progrès moral s'acquiert par l'éducation qui consiste à introduire les apprenants au plaisir que procure l'agir vertueux. Au contraire, H. J. CURZER, dans son étude « Aristotle's Painful Path to Virtue », in *Journal of the History of Philosophy*, 40, 2002, estime que le progrès moral est obtenu par la contrainte, et notamment par la punition.

¹ P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 2004, 4^e éd., p. 138 : « Dans la perspective qui est celle d'Aristote et des Grecs, ce n'est pas la volonté qui est responsable du mal, mais au contraire le mal qui est responsable de la mauvaise qualité de la volonté. Mais Aristote est le premier à en tirer la conséquence : on ne juge pas un homme sur sa volonté –car ou elle est bonne et elle veut le bien, ou elle veut le mal et il n'en est pas responsable- mais sur son choix. Car, si l'homme ne veut jamais le mal en tant que tel, il peut vouloir mal le bien et, tout en voulant le bien en général, choisir à chaque fois le moins bon. La morale d'Aristote est la seule morale grecque cohérente, parce qu'elle situe le bien et le mal, non dans l'absolu de la volonté (comme ce sera le cas chez les stoïciens, qui ignorent pourtant eux aussi le péché, mais dans le choix des moyens) ».

² Ce terme signifie à la fois « cause », « accusation » et « procès ».

³ Pour une discussion et une présentation schématisée : A. KENNY, *Aristotle's Theory of the Will*, London, 1979, p. 11-12.

⁴ PLATON, *Gorgias*, M. Canto trad., Paris, 2007, 3^e éd., 467 b-470 b, p. 169-178. Pour une présentation des problématiques platoniciennes : R. MULLER, *La doctrine platonicienne de la liberté*, p. 101-107. Sur la réponse de Platon : N. GULLEY, « The interpretation of 'No one does wrong willingly' in Plato's *Dialogues* », in *Phronesis*, 10, 1965, p. 82-95. Sur l'opposition d'Aristote à la théorie socratique : G. GIANNANTONI, « Etica aristotelica e etica socratica », in A. Alberti éd., *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli, 1990, p. 303-326.

⁵ ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, V. Décarie, Paris-Montréal, 1997, II, 11, 1228 a 10-12, p. 118 : « C'est pourquoi le vice est blâmable et la vertu digne d'éloges : laides et mauvaises les actions involontaires ne sont pas blâmées, bonnes, elles ne sont pas approuvées, mais seulement celles qui sont volontaires ».

⁶ Déjà, Platon, dans *La République*, montrait, à propos de l'homme tyrannique, que l'homme qui affirme faire ce qu'il veut ne fait justement pas ce qu'il veut. Dans les *Politiques*, Aristote nie que la liberté consiste à agir à sa guise et que la permission de faire ce que l'on veut risque de laisser libre cours au mal inhérent en chaque homme. Cependant, ce traité n'est pas parvenu à Thomas d'Aquin. ARISTOTE, *Les Politiques*, P. Pellegrin trad., Paris, 1993, 2^e éd., VI, 4, 1318 b 38-1319 a 1, p. 425 : « Il est avantageux, en effet, d'être dépendant c'est à

entraîne des conséquences morale : l'homme devient juste ou injuste selon son acte. Or, seul l'homme juste peut parvenir au bonheur. En conséquence, Aristote fait de l'acquisition du bonheur non pas l'œuvre de la fortune mais le résultat d'une perfection. Ainsi définit-il la pratique de la vertu comme l'excellence.

2) L'agir vicieux suit les passions.

Dans l'*Éthique*, Aristote pose le problème de l'*akrasia* : comment quelqu'un qui saisit le bien peut-il manquer de maîtrise de soi ? La problématique sera explicitement transformée par les théologiens médiévaux¹ : l'incontinence est-elle une faiblesse de la volonté, incapable de se déterminer conformément au bien qu'elle aperçoit ? Ou est-elle une faiblesse de l'intellect, qui peine à déterminer la connaissance du bien ? Or, le Stagirite n'admet pas de concept de volonté. Aussi, avant l'invention du concept de volonté par les stoïciens, l'*akrasia* ne désigne pas une faiblesse de la volonté². Sur ce point, Aristote hérite de Platon qui oppose l'intempérance et la maîtrise de soi, qui s'identifie à la tempérance. Mais, il ne propose pas de concept d'*akrasia* distinct de l'intempérance : « *Celui qui connaît le bien et le mal se refuse invinciblement à faire quoi que ce soit contre les prescriptions de la science* »³. Pour Platon, nul ne fait le mal de plein gré. Or, le Stagirite refuse cette théorie. Il cherche à sauvegarder la thèse socratique tout en faisant de l'*akratès* un homme qui agit de plein gré. Le premier, il distingue l'*akrasia* de l'intempérance. Précisément, il définit l'*akratès* comme celui qui a un pathos qui l'empêche d'actualiser ce qu'il sait. En conséquence, le Philosophe définit l'incontinence comme l'irruption soudaine d'un comportement passionnel qui s'oppose au comportement habituel. Autrement dit, l'incontinent suit ses passions et n'agit plus qu'en vue de les satisfaire. En conséquence, le Philosophe inscrit l'*akrasia* dans la volonté de jouir de la sensualité. Il explique donc la faiblesse de l'action volontaire par un écart entre deux

dire de ne pas avoir la possibilité de faire ce qu'on trouve bon, car la possibilité de faire ce qu'on veut rend incapable de se prémunir contre ce qu'il y a de mauvais en chaque homme ».

¹ O. BOULNOIS, « La faiblesse sans volonté. Lectures antiques et médiévales de l'*akrasia* », *Cahiers parisiens, Parisian Notebooks, The University of Chicago Center in Paris*, 3, 2007, p. 83-109.

² L'« *akratès* » désigne le contraire du « *kratos* », traduit par « maître de soi », mais qui signifie simplement « dominateur ». En réalité, le terme grec qui indique la maîtrise de soi comporte le pronom réfléchi (*heautou*) : être maître de soi (*heautou kreittôn*), ce n'est pas être simplement maître.

³ PLATON, *Protagoras*, F. Ildefonse trad., Paris, 1997, 352 DE.

logiques¹. Il accorde à la passion le pouvoir d'inhiber la mise en place du syllogisme pratique². En conséquence, il définit l'incontinent comme un homme qui agit en ignorant mais pas par ignorance et donc comme un homme qui agit de manière volontaire mais non réellement décidée. Aristote définit cette forme d'ignorance comme volontaire car l'homme est capable de définir le bien avant l'action, sous la forme d'un désir, ou après l'action, sous la forme d'un regret.

3) L'agir vertueux est prudent.

Pour Aristote, l'essence de l'éthique lie bonheur et vertu. Dans l'*Éthique*, le Stagirite distingue sagacité et prudence. Il accorde une fonction essentielle à cette dernière que le texte grec nomme *phronèsis* et la traduction latine, *prudentia*³. Il utilise une notion complexe énoncée par Héraclite et Empédocle⁴ et théorisée pour la première fois par Démocrite⁵. Le Stagirite définit la *phronèsis* comme « une disposition pratique accompagnée de règle vraie concernant ce qui est bon et mauvais pour l'homme »⁶. Il énonce : « le studieux juge droitement et le vrai lui apparaît en chaque chose »⁷. Puis, il ajoute : « Être phronimos, c'est exceller dans la délibération »⁸. Aristote fait de la *phronèsis* l'excellence du jugement

¹ Sur ce point : M. CRUBELLIER, « Le 'syllogisme pratique' ou comment la pensée meut le corps », in A. Laks, M. Rashed éd., *Aristote et le mouvement des animaux*, Villeneuve d'Ascq, 2004, p. 9-26.

² ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, VII, 5, 47 b 15-17, p. 278 : « Non enim principaliter esse visa scientia presente fit passio, neque ipsa attrahitur propter passionem, set sensibili. De eo quidem igitur quod est scientem vel non, et qualiter scientem contingit continenter operari, tanta dicta sint ».

³ Cicéron, dans son *De Officiis* I, 5, est l'auteur qui identifie *prudentia* et *sapientia* alors qu'Aristote distingue *phronèsis* et *sophia*. Robert Grosseteste reprend cette assimilation dans sa traduction de l'*Éthique*.

⁴ L. RIZZERIO, « Aspects de la *phronèsis* présocratique : Héraclite et Empédocle », in D. Lories et L. Rierio dir., *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronèsis*, Paris, 2008, p. 47-74.

⁵ Sur ce point : A. MOTTE, « L'invention de la *phronèsis* par Démocrite », in D. Lories et L. Rierio dir., *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronèsis*, Paris, 2008, p. 75-104.

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, VI, c. 6, 40 b 5, p. 257 : « Relinquitur ergo ipsam esse habitum verum cum ratione activum circa hominis bona et mala ».

⁷ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 7, 13 a 30, p. 187 : « Studiosus enim singulia iudicat recte, et in singulis verum ei apparet ».

⁸ D. LORIES, *Le sens commun et le jugement du phronimos*, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 119.

pratique (*hupolèpsis*)¹. Il définit le vertueux comme celui qui agit selon le juste critère mais il lui accorde de déterminer seul la norme de l'*aretè êthikè* : ce qui est déterminé par le jugement du *phronimos* est relatif à chacun. Rompant avec l'idéal transcendant de Platon, Aristote présente le vertueux comme un homme juste incarnant la règle de l'action vertueuse². Le Philosophe lie excellence morale et maîtrise de soi dans la réalisation de l'acte vertueux conforme à la raison. Et, il accorde au *phronimos* de ne pas délibérer seulement sur ce qui est bon pour lui mais sur ce qui est bon pour tous les hommes, en général. Celui-ci atteint l'excellence de la vie vertueuse.

Conclusion :

Aristote propose une définition de la liberté d'action en distinguant l'acte volontaire et l'acte involontaire. D'abord, il pose que tout être désire et agit en vue d'une fin mais il assimile l'acte « *de plein gré* », au seul acte conforme à la raison, délibéré et non contraint. Ainsi, propose-t-il une théorie de la liberté dite compatibiliste puisqu'il accorde à l'homme de pouvoir agir conformément à ce que lui dicte sa raison droite et de pouvoir choisir. En conséquence, il dote l'homme de la capacité d'être la cause de ses propres actes. Aussi, Aristote pose-t-il l'acte parfait comme à la fois volontaire, responsable et vertueux. En conséquence, il définit l'homme libre comme agissant volontairement et vertueusement, en reconnaissant être responsable de ses actes. Thomas reprendra à Aristote certaines de ces théories et les confrontera notamment à celles d'Augustin d'Hippone.

¹ Sur ce point : D. LORIES, *Le sens commun et le jugement du phronimos. Aristote et les stoïciens*, Louvain-la-Neuve, 1998, p. 154 : « *Phronèsis* ».

² P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 2004, 4^e éd., p. 44-45 : « *mais de quoi dépend la rectitude du jugement du prudent ? A cette question Aristote semble apporter parfois une réponse bien inquiétante : le prudent étant le critère dernier, est à lui-même son propre critère. Alors que la sagesse, telle qu'elle est conçue depuis Platon, est le reflet, dans l'âme du sage, d'un ordre transcendant, qui permet de la mesurer, la prudence n'ayant pas d'essence par rapport à quoi se définir, ne peut que renvoyer à l'existence du prudent comme fondement de toute valeur* ».

CHAPITRE 4 : LA LIBERTÉ DANS LES *SENTENCES* DE PIERRE LOMBARD

Thomas lit et commente les *Sentences* de Pierre Lombard¹, à Paris, de 1252 à 1254, comme bachelier sententiaire d'Élie Brunet de Bergerac². Par les *Sentences*, il hérite d'une présentation synthétique des différentes notions théologiques liées au thème de la liberté de l'homme. En effet, les *Sentences* se structurent sur le plan augustinien qui distingue ce dont l'homme doit jouir (*frui*), le Souverain Bien, et ce dont il doit user (*uti*). Le Livre II retient particulièrement l'attention. Dans la distinction 24, Pierre consacre un chapitre à l'étude du libre arbitre. Dans une optique augustinienne, il l'étudie de manière théologique, en lien avec la grâce divine. Dans la distinction 25, Pierre présente la liberté de l'homme et la liberté de l'arbitre. Il présente deux types de définition de la liberté humaine : la définition selon les philosophes³ et celle selon les Pères⁴. Propose-t-il deux définitions opposées de la liberté, une assurant la possibilité d'agir librement et l'autre compatibiliste, ou tente-t-il une synthèse de ces deux théories ?

I. La liberté se définit différemment selon les théologiens et les philosophes.

1) Boèce : L'arbitre est le libre jugement de la volonté.

Pierre cite la définition de l'arbitre de Boèce : « *l'arbitre est le libre jugement de la volonté* ». Cette définition s'impose comme essentielle pour toute analyse philosophique du concept de libre arbitre. Boèce propose différentes théories susceptibles d'enrichir une réflexion théologique. Dans son *Contra Eutychen*, opposant le Christ et Adam, il traite de la

¹ Les *Sentences*, dont les théories ont été officiellement approuvées par le concile de Latran IV, sont depuis 1215 un manuel à lire et commenter. C. ANGOTTI, « Les débuts du *Livre des Sentences* comme manuel de théologie à l'université de Paris », in *Université, Église, culture. L'Université catholique au Moyen Âge*, Paris, 2007, p. 57-124.

² Cf : J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris-Fribourg, 2002, 2^e éd., p. 54-55.

³ Présenter les définitions des philosophes est une démarche nouvelle. Étonnamment, Pierre retient comme « philosophes » deux théologiens : Boèce et Hugues de Saint-Victor.

⁴ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 1, p. 461 : « *Definitio liberi arbitrii secundum philosophos* ».

volonté de pécher (*peccandi voluntas*)¹ ; dans son *De Consolatio Philosophiae*, il pose le problème de la liberté de l'arbitre face au destin². Mais Pierre ne retient que la définition de l'arbitre du *Perihermeneias*. S'opposant aux tendances volontaristes des stoïciens qui fondent l'action sur deux formes d'impulsion, le désir (*orexis*) et la tendance (*hormè*)³, Boèce définit l'arbitre comme le libre jugement de la volonté⁴. Il ne reprend pas la distinction augustinienne de l'arbitre et de la liberté. Ayant une préoccupation conceptuelle autre qu'Augustin, le Romain présente l'arbitre, non comme le moyen de s'écarter du bien mais comme un moyen de rompre la chaîne causale. Il fait de l'arbitre une faculté psychique sur laquelle porte la liberté. Ainsi, le Lombard reprend une définition de la liberté introduite dans la tradition scolaire par Anselme de Laon⁵. Celui-ci marque une rupture dans l'étude du libre arbitre. En effet, il cherche, non à en donner une définition univoque comme Anselme de Cantorbéry, mais à le définir dans sa réalité à la fois humaine et historique. Le Lombard, qui en a pris connaissance par l'intermédiaire de *l'Introductio ad theologiam* d'Abélard⁶, diffuse cette définition, qui sera renouvelée par les traductions de *l'Éthique*. En effet, les théologiens du

¹ BOÈCE, *Contra Eutychen*, A. Tisserand éd., *Traité de théologie*, Paris, 2000, VIII, 4, p. 114 : « *Cur in Christo neque peccatum fuit neque uoluntas ulla peccandi ?* »

² BOÈCE, *De Consolatio Philosophiae*, L. Bieler, Turnhout, 1984, V, 2, 2, p. 90 : « *Sed in haec haerentium sibi serie causarum estne ulla nostri arbitrii libertas an ipsos quoque humanorum motus animorum fatalis catena constringit* ».

³ Selon la théorie d'Épictète. A.-J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 132 : « *le vouloir n'est pas chez Épictète une fonction nettement spécifiée. Ses Diatribes distinguent habituellement trois fonctions de l'hégémonikon, le désir (orexis), la tendance (hormè), l'assentiment qui définissent en même temps les trois domaines ou thèmes fondamentaux de la philosophie. La distinction entre le désir et la tendance est un des aspects originaux de cette œuvre, car, dans l'ancien stoïcisme, le désir était simplement une espèce de la tendance* ».

⁴ BOÈCE, *Super Libri Perihermeneias*, Prol., III, P. L. 64, 492-493 : « *Quotiescumque imaginationes quaedam concurrunt animo et voluntatem irritant, eas ratio perpendit et de his iudicat et quod ei melius videtur cum arbitrio perpenderit et iudicatione collegirit, facit, atque ideo quaedam dulcia et speciem utilitatis monstrantia spernimus, quaedam amara, licet nolentes, fortiter sustinemus. Ideo non in voluntate, sed in iudicatione voluntatis liberum constat arbitrium, et non in imaginatione, sed in ipsius imaginationis perpensione consistit, atque ideo quarundam actionum nos ipsi principia, non sequaces sumus... Melius igitur peripatetici nostri... liberum arbitrium in electione iudicationis et voluntatis examinatione posuere* ».

⁵ Sur l'influence d'Anselme de Laon : C. GIRAUD, *Per verba magistri. Anselme de Laon, son école et le mouvement théologique du XIII^e s.*, Thèse, Paris, IV, 2006.

⁶ PIERRE ABÉLARD, *Introductio ad theologiam*, I, P. L. 178, 1110 A : « *liberum arbitrium definientes philosophi dixerunt liberum de arbitrium iudicium* ».

XIII^e siècle, dont Thomas d'Aquin, y verront une définition pouvant se réclamer d'Aristote¹. En effet, Boèce accorde davantage d'importance à la détermination intellectuelle de l'arbitre qu'à sa détermination volitive : être libre, ce n'est pas tant vouloir que pouvoir juger librement².

2) Hugues de Saint-Victor : L'arbitre est le pouvoir de choisir et de juger librement.

Pierre cite la définition d'Hugues de Saint-Victor : « *l'arbitre est le pouvoir de choisir et de juger librement* »³. Le maître Victorin consacre une étude à la nature du libre arbitre dans son *De sacramentis*⁴. Il s'écarte du raisonnement anselmien et bernardin pour étudier la réalité psychologique du libre arbitre par rapport au péché et en fonction de la grâce⁵. Il définit l'appétit volontaire comme étant le libre arbitre⁶. Il accorde la liberté au volontaire et l'arbitre à l'appétit. Hugues est un des premiers à mettre en valeur la notion de puissance de l'âme⁷. De manière nouvelle, il cherche à mettre en valeur l'irréductibilité de la liberté. Il dote l'âme humaine de savoir, de pouvoir et de vouloir par l'intermédiaire de ses puissances. Il accorde à l'appétit de se mouvoir lui-même et d'être spontané. Ainsi, établit-il que le dynamisme interne de l'homme est volontaire et libre car affranchi de toute contrainte.

¹ Sur l'influence d'Aristote sur Boèce : S. EBBESEN, « Boethius as an Aristotelian Scholar », in J. Wiesner éd., *Aristoteles, Werk und Wirkung*, t. 2, Berlin-New York, 1987, p. 286-311.

² K. TREGO, « La liberté dans le *De Consolatio Philosophiae* de Boèce. Inspiration chrétienne et source antique », in *Archives de Philosophie*, 69/2, 2006, p. 187-202.

³ HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Sacramentis*, I, Pars VI, c. 4, *P. L.*, 176, 255 C : « *potestate eligere et libertate judicare in quo constat liberum arbitrium* ».

⁴ HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Sacramentis*, I, Pars VI, c. 20-22, p. 3. Pour une présentation rapide : R. BARON, « L'idée de liberté chez S. Anselme et Hugues de Saint-Victor », in *R.T.A.M.*, 32, 1965, p. 119-121.

⁵ Comme le montre le plan du *Didascalicon*, Hugues accorde une grande importance aux arts libéraux et à l'éthique d'inspiration philosophique. Thomas reprendra cette distinction et s'en servira pour progressivement construire une éthique fondée sur Aristote. Sur ce dernier point : G. VERBEKE, « Arts libéraux et morale d'après saint Thomas », in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Montréal-Paris, 1963, p. 653-661.

⁶ HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Sacramentis*, I, Pars VI, c. 4, *P. L.*, 176, 255 C : « *Voluntarius appetitus liberum arbitrium est : liberum quidem in eo quod est voluntarius, arbitrium vero in eo quod appetitus* ».

⁷ A. BOUREAU, *De vagues individus. La condition humaine dans la pensée scolastique*, Paris, 2008, p. 29-35.

3) Les Pères : la liberté humaine est perdue.

Pierre présente la définition du libre arbitre selon les Pères de l'Église : le libre arbitre est l'interlocuteur de la grâce divine mais il est également ce par quoi Adam a péché. Le Lombard transmet une théorie théologique se réclamant surtout d'Augustin. Augustin constate, dans son *De Civitate Dei*, le mésusage de l'arbitre et ses conséquences : « *du mauvais usage du libre arbitre est sortie cette série de calamités qui, par un enchaînement de malheurs, a conduit le genre humain dépravé dès l'origine et comme corrompu dans sa racine, jusqu'au désastre de la seconde mort qui n'a pas de fin, à l'exception de ceux qu'affranchit la grâce de Dieu* »¹. En conséquence, Pierre relève que la liberté humaine est amoindrie, à la suite du péché originel. Aussi, nie-t-il que l'homme puisse faire le bien par ses seules forces. Le Lombard relève une citation de l'*Épître aux Corinthiens* : l'Esprit seul qui opère, donnant ses dons comme Il veut². Bien qu'il n'entende pas le problème en ces termes, Pierre semble limiter l'action de l'homme à une action instrumentale. Thomas étudiera longuement ce point, notamment dans le *De Veritate* et dans la *Summa contra Gentiles*, en lien avec la physique et la métaphysique d'Aristote.

II. L'arbitre est le fondement de la liberté des êtres doués de raison.

1) L'arbitre est une faculté de l'âme.

De manière classique, Pierre défend l'intériorité de la liberté. Il présente l'arbitre soit comme une « *facultas* », soit comme une « *potentia* »³. En fait, il se contente de transformer le terme sans modifier le sens de la notion. Avant le XIIe siècle, la notion de *potentia* est équivalente à celle de *potestas*. Ces deux termes désignent le pouvoir éminent. Il est évident, pour les théologiens, que l'*omnipotentia* n'appartient qu'à Dieu. Progressivement, s'impose

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy et G. Combès éd., Paris, 1959, XIII, XIV, p. 284 : « *Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series calamitatis huius exorta est, quae humanum genus origine depravat, velut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis qui per Dei gratiam liberantur, miseriam conexione perducit* ».

² PAUL DE TARSE, *Epistola ad Corinthios prima* 12, 11 : « *Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult* ».

³ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 1, p. 461.

l'idée d'une participation à ce pouvoir¹. Le premier, Hugues de Saint-Victor accorde une importance essentielle à la notion de puissance de l'âme. Il lie la notion de puissance à celle d'exposant. Il lui accorde une force active. Pierre utilise la notion de puissance dans le sens légué par le pseudo-Augustin de « capacité de l'âme ». Fidèle à l'évêque d'Hippone, il insiste surtout sur l'âme image de Dieu². Parmi les commentateurs de Pierre, Guillaume d'Auxerre est le premier à accorder une importance essentielle au libre arbitre³. Thomas suivra cet intérêt pour cette puissance de l'âme.

2) L'arbitre se rapporte à la raison et à la volonté.

Pierre Lombard synthétise les définitions de Boèce et Hugues sans les critiquer⁴ : « *le libre jugement de la volonté est une puissance et une habileté qui relève de la raison et de la volonté* »⁵. Lui-même définit l'arbitre comme une « *faculté se rapportant à la raison et à la volonté et qui choisit le bien avec l'aide de la grâce et le mal sans l'aide de la grâce* »⁶. En réalité, il reprend à son compte la définition de l'arbitre d'Othon de Lucques qui propose une innovation majeure. Celui-ci, entendant à la fois corriger la définition de l'arbitre d'Abélard et celle d'Hugues de Saint-Victor, intègre la grâce dans la notion même du libre arbitre⁷. En conséquence, Pierre désigne l'arbitre comme *gratia creationis*. Il rapporte le terme de « libre » à la volonté et celui d'« arbitre », à la raison⁸. Ainsi, signifie-t-il que la volonté choisit ce que la raison décide. Sa théorie établit un lien entre la raison et la volonté dans

¹ A. BOUREAU, *De vagues individus. La condition humaine dans la pensée scolastique*, Paris, 2008, p. 28-29.

² Ibid, Paris, 2008, p. 40-45.

³ O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, I, Gembloux, 1942, p. 63-64 : « Guillaume d'Auxerre (vers 1220) nous offre une première ébauche du traité du libre arbitre ».

⁴ Robert de Melun est le premier à présenter un exposé critique de définitions dans ses *Sententie*. Sur ce point : O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, t. I, Louvain-Gembloux, 1942, p. 31-38.

⁵ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 1, p. 461 : « *quod philosophi definientes dixerunt liberum de voluntate iudicium, quia potestas ipsa et habilitas voluntatis et rationis* ».

⁶ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 24, c. 3, p. 453-454 : « *Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, quam bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente* »

⁷ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale au Moyen Âge*, Gembloux, 1942, I, p. 25-26.

⁸ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 24, c. 3, p. 453 : « *Et dicitur 'liberum' quantum ad voluntatem, quae ad utrumcibet flecti potest ; 'arbitrium' vero quantum ad rationem* ».

l'acte du libre qu'aucun commentateur des *Sentences* ne remettra en cause. La difficulté conceptuelle portera sur l'articulation des actes de la volonté et de la raison et sur leur influence mutuelle. Thomas étudiera précisément cette articulation en lien avec la théorie physique du mouvement.

3) L'arbitre est le libre jugement de la volonté.

De manière classique, Pierre situe la volonté dans l'âme rationnelle¹. Il distingue l'acte de la raison, de ceux de la volonté et de l'arbitre. Influencé par le *Hypognosticon* attribué à Augustin², il accorde à la volonté de vouloir naturellement le bien³. N'omettant pas l'existence du mal, il définit l'arbitre comme la faculté qui permet de discerner le bien et le mal⁴. Il présente une théorie importante laquelle, bien que se réclamant d'Augustin, en est très éloignée. En effet, il définit l'arbitre comme un jugement portant sur deux objets susceptibles d'être voulus. Précisément, il définit l'arbitre comme « *liberum de voluntate iudicium* ». Thomas d'Aquin reprendra et aménagera cette définition qu'il confrontera à la notion aristotélicienne d'*electio*. En effet, Pierre évoque implicitement la possibilité de choisir un objet plutôt qu'un autre. Il note que la volonté peut se porter sur des contraires. Aussi, le Lombard définit-il la liberté comme une libre détermination à l'action par l'arbitre. Mais sa formulation est ambiguë : elle peut être traduite par « *libre jugement de la volonté* » ou par « *libre jugement provenant de la volonté* ». Selon la traduction choisie, les commentateurs des sentences verront dans l'arbitre soit une puissance, soit un acte. Thomas approfondira ce point essentiel, à la lumière des écrits aristotéliciens.

4) L'arbitre est l'apanage des êtres doués de raison.

¹ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 24, c. 3, p. 453 : « *in anima rationali voluntas naturalis* ».

² PSEUDO-AUGUSTIN, *Hypognosticon*, III, c. 4, n°4 : « *Ideo liberum arbitrium dictum, quod in sua sit positum potestate, habens agendi quod velit possibilitatem* ».

³ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 24, c. 3, p. 453 : « *qua naturaliter vult bonum* ».

⁴ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 24, c. 3, p. 453 : « *cuius etiam discernere inter bonum et malum* ».

Comme Anselme de Cantorbéry, Pierre prouve l'existence du libre arbitre en l'homme à partir des qualités divines¹. Il présente Dieu comme ayant une volonté toute puissante et sage, pouvant agir de manière bonne et non contrainte² et, en conséquence, il lui accorde la possession du libre arbitre. De manière analogique, le Lombard accorde un arbitre à l'homme. De manière classique, il n'accorde pas la possession du libre arbitre à toutes les créatures. En effet, il oppose l'homme et l'animal. Il accorde à l'animal un appétit sensible et, en conséquence, nie qu'il ait un libre arbitre³. En revanche, il accorde à l'homme la raison et, par conséquence, le dote d'un libre arbitre. Enseignant dans une période marquée par les débats sur l'intentionnalité, les vertus et les vices, Pierre se montre influencé par le stoïcisme⁴ : il n'accorde le libre arbitre qu'aux êtres doués de raison. Aucun commentateur des *Sentences* ne remettra en cause cette donnée.

III. L'homme connaît différents états de liberté.

1) La liberté de l'arbitre est missible.

Pierre admet le rapport grâce-nature. Il admet l'existence de quatre statuts de liberté de l'arbitre⁵. S'il admet qu'Adam a été créé en état de perfection, il fait plus qu'admettre que, après la chute, le péché affecte la liberté de l'arbitre et sa capacité à choisir le bien. Il situe l'origine du péché en l'âme humaine : la partie sensuelle de l'âme oriente l'homme vers des désirs illicites auxquels il ne peut que succomber. En conséquence, il admet que l'arbitre ne peut résister à ces désirs désordonnés. Sur ce point, le Lombard présente une théorie qui rompt avec celle de ses prédécesseurs. S'appuyant sur l'*homélie sur le fils prodigue* de

¹ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 2, p. 462 : « *Qualiter in Deo accipitur liberum arbitrium* ».

² PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 2, p. 462 : « *Dei etenim liberum arbitrium dicitur eius sapientissima et omnipotens voluntas, quae non necessitate, sed libera bonitate omnia facit* ».

³ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 4, p. 453 : « *Quod bruta animalia non habent liberum arbitrium, sed appetitum sensualis* ».

⁴ M. L. COLISH, *Peter Lombard*, II, p. 473 : « *The analysis of the psychology of moral choice on which Peter draws is ultimately Stoic in provenance and was mediated to the twelfth century by patristic authorities such as Jerome and Augustine* ».

⁵ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 6, p. 464 : « *De quatuor statibus liberi arbitrii* ».

Jérôme¹, il admet que la liberté de l'arbitre peut manquer à la créature. Il signifie seulement que le désir mauvais impose de se porter sur un objet sans que l'arbitre puisse discerner s'il s'agit d'un bien ou d'un mal. Mais la formulation ambiguë laisse supposer que la liberté de l'arbitre est missible². En conséquence, les commentateurs des *Sentences* s'interrogeront sur le rapport libre arbitre-liberté. Thomas, refusant de séparer ces deux notions, entendra prouver que la liberté de l'arbitre est une caractéristique inamissible de la nature humaine.

2) La liberté actuelle est entre liberté perdue et liberté à recouvrir.

a) Une liberté est perdue : la liberté est vis-à-vis du péché.

Pierre présente la liberté de l'arbitre avant le péché. Il pose que l'arbitre pouvait ne pas pécher³ car il n'avait aucun empêchement à faire le bien, aucune tentation à faire le mal⁴. En effet, le Lombard admet que la raison ne faisait alors aucune erreur de jugement⁵ et que la volonté pouvait sans difficulté désirer le bien⁶. En conséquence, il accorde à l'arbitre d'être libre de toute contrainte et de toute nécessité⁷. Il précise que la liberté est en toute chose, tant dans les choses bonnes que mauvaises. Il confirme avec deux citations du *Nouveau Testament*. La seconde *Épître aux Corinthiens* enseigne : « là où est l'Esprit du Seigneur est la liberté »⁸. L'Évangile de Jean confirme : « le Fils libère et rend libre »⁹. Cependant, le

¹ JÉRÔME, *Est in Epistola 21, Ad Damasum*, n°40, P. L. 22, 393.

² Néanmoins, la théorie de Pierre Lombard n'est pas sans rappeler celle promulguée par le concile de Quierzy, c. 1, en mai 853 : « *Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Dominum nostrum recepimus* ».

³ *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, c. 5, p. 463 : « *quod liberius erit arbitrium quando peccare non poterit* ».

⁴ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 6, p. 464 : « *Ante peccatum enim ad bonum nil impediabat, ad malum nil impellabat* ».

⁵ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 6, p. 464 : « *sine errore ratio iudicare* ».

⁶ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 6, p. 464 : « *voluntas sine difficultate bonum appetere poterat* ».

⁷ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 6, p. 464 : « *arbitrium quia sine coactione et necessitate* ».

⁸ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Corinthios secunda* 3, 17 : « *Dominus autem spiritus est ; ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas* »

⁹ *Evangelium secundum Ioannem* 8, 36 : « *Si ergo vos filius liberaverit, vere liberi eritis* ».

Lombard admet que l'arbitre a perdu la liberté vis-à-vis du péché. Il adhère à l'enseignement de l'*Épître aux Romains*¹ et de l'*Enchiridion* d'Augustin : l'arbitre qui a péché devient asservi par le péché. Thomas étudiera avec précision ces données en les confrontant à la notion d'*electio* présentée par la traduction latine de l'*Éthique*.

b) La liberté actuelle est soumise au péché.

Pierre distingue deux statuts concernant la liberté actuelle de l'arbitre. Il suit la chronologie de l'histoire du Salut. D'abord, il présente l'arbitre après le péché et avant la réparation par la grâce². Suivant Augustin, il définit l'arbitre comme écrasé par la concupiscence³ et tourné vers le mal⁴. Le Lombard n'accorde plus à l'arbitre la grâce dans le bien⁵. Dans son commentaire de l'*Épître aux Romains*, il souligne la perversion de l'homme. En conséquence, il énonce qu'il ne peut pas ne pas pécher⁶. Étonnamment, Pierre ajoute que l'arbitre est « *damné* »⁷. S'il fait allusion à une expression augustinienne, au sujet de la « *massa damnata* » il se montre plus catégorique et pessimiste que celui-ci en la liant au statut de l'arbitre. De nouveau, il s'écarte de la théorie de l'inamissibilité de l'arbitre.

Puis, Pierre présente l'arbitre après la réparation et avant la confirmation⁸. Suivant Augustin, il définit l'arbitre comme étant sujet à la concupiscence mais il nie qu'il soit vaincu par elle⁹. Il le reconnaît encore tourné vers le mal mais précise qu'il a reçu la grâce¹. En

¹ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 6, 18 : « *libertai autem a peccato servifacti estis iustitiae* ».

² PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 6, p. 464 : « *Post peccatum vero, ante reparationem gratiae* ».

³ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 6, p. 464 : « *premitur a concupiscentia et vincitur* ».

⁴ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 6, p. 464 : « *habet infirmitatem in malo* ».

⁵ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 6, p. 464 : « *non habet gratiam in bono* ».

⁶ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 6, p. 464 : « *et ideo potest peccare et non potest non peccare* ».

⁷ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 6, p. 464 : « *etiam damnabiliter* ».

⁸ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 6, p. 464 : « *Post reparationem vero, ante confirmationem* ».

⁹ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 6, p. 464 : « *premitur a concupiscentia, sed non vincitur* ».

conséquence, il pose que l'arbitre peut encore pécher en raison de sa liberté et de son infirmité mais qu'il peut aussi ne plus pécher en raison de sa liberté et de l'aide de la grâce². Le Lombard présente enfin l'état de l'arbitre après la confirmation³ : l'infirmité de l'arbitre a disparu et il est confirmé par la grâce. Pierre reconnaît que, dans cet état, l'arbitre ne peut plus pécher⁴.

c) Une liberté est maintenue : la liberté vis-à-vis de la nécessité.

Classiquement, Pierre accorde à l'arbitre la liberté vis-à-vis de la nécessité : l'arbitre possédait cette liberté avant le péché originel et la conserve après le péché originel⁵. En conséquence, le Lombard pose qu'il ne peut être contraint⁶. Il oppose liberté et nécessité : la nécessité s'oppose au volontaire et aux mérites. Classiquement, il définit la liberté vis-à-vis de la nécessité comme étant inamissible.

d) Une liberté est perdue : la liberté vis-à-vis de la misère.

Pierre admet que l'homme a perdu, en Adam, la liberté vis-à-vis de la misère. Suivant Augustin, il fait de cette liberté une liberté à recouvrir. Il cite l'*Épître aux Romains* : « *l'homme sera libéré de la servitude de la corruption dans la liberté de la gloire du Fils de Dieu* »⁷. Suivant Paul et Augustin, il admet que l'homme est asservi par le péché et qu'il ne

¹ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 6, p. 464 : « *habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono* ».

² PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 6, p. 464 : « *ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem propter libertatem et gratiam adiuvantem* ».

³ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 6, p. 465 : « *post confirmationem vero* ».

⁴ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c.6, p. 465 : « *tunc habebit non posse peccare* ».

⁵ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 6, p. 466 : « *A necessitate et ante peccatum et post neque liberum est arbitrium* ».

⁶ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c.6, p. 466 : « *cogi non poterat* ».

⁷ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 8, 21 : « *quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei* ».

peut recouvrir seul sa pleine liberté. Classiquement, le Lombard reconnaît que seule la Rédemption libère l'homme du péché et lui permet de recouvrir la pleine liberté. Comme Bernard, il définit cette liberté parfaite comme étant la liberté de gloire qu'il présente à l'image de celle du Christ.

3) La liberté actuelle est entre nature et grâce.

a) La liberté maintenue est la liberté de la nature.

Pierre étudie la liberté en rapport avec la grâce et avec la nature¹. Il cite l'*Épître aux Romains* 7, 18 : « *J'ai la liberté de la nature mais je n'ai pas celle de la grâce* »². Il n'accorde à la liberté actuelle de n'être que celle vis-à-vis de la nécessité. De manière classique, il accorde à la liberté vis-à-vis de la nécessité d'être par nature³ et à la liberté vis-à-vis du péché et de la misère d'être par grâce⁴. À la suite d'Augustin et d'Anselme, le Lombard prend partie contre les théories de Pélagé⁵. Il affirme « *que la volonté, que l'homme possède par nature, ne peut être érigée dans le bien, vouloir le bien efficacement ou agir correctement, sans la libération et l'appui de la grâce* »⁶. Il présente une stricte théorie augustinienne qui va influencer les commentateurs des *Sentences*.

b) La liberté à restaurer est la liberté de la grâce.

Voulant présenter avec précision la théorie augustinienne, Pierre lie fortement grâce et libre arbitre. Insistant de manière nouvelle sur ce point, il suppose que la « *gratia supponit*

¹ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 9, p. 469 : « *De libertate : quae est ex gratia et quae ex natura* ».

² PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 9, p. 469 : « *Habeo libertatem naturae, sed non habeo libertatem gratiae* ».

³ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 9, p. 469 : « *libertas vero a necessitate per naturam* ».

⁴ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 9, p. 469 : « *Libertas ergo a peccato et a miseria per gratiam est* ».

⁵ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25 ; d. 28, p. 487-491.

⁶ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 9, p. 469 : « *Nam voluntas hominis, quam naturaliter habet, non velet erigi ad bonum efficaciter volendum vel opere implendum, nisi per gratiam liberetur et adiuvetur* ».

naturam »¹. S'il reprend les théories de Paul et d'Augustin, le Lombard clarifie une théorie essentielle². Citant l'*Épître aux Romains*, il définit la grâce divine comme « *opérante et coopérante* »³. Il fait de Dieu à la fois le créateur de l'acte en agissant en l'homme et l'orienteur de l'acte en faisant agir l'homme noblement. Pierre précise que la grâce ne force pas la volonté de l'homme à agir mais prépare son action et la perfectionne⁴. Classiquement, le Lombard maintient que Dieu respecte la liberté de l'homme. Il proportionne les degrés de grâce aux capacités humaines. Pierre estime léguer un schéma qui se veut augustinien mais qui, pourtant, en diffère profondément. En conséquence, sa théorie est à l'origine de l'opposition « nature/surnature » que développeront, entre autres, Guillaume d'Auxerre⁵, Guillaume d'Auvergne⁶ mais surtout Albert le Grand et Thomas d'Aquin⁷.

4) La liberté actuelle : les actes naturels ne sont pas méritants.

Au début du XIII^e siècle, Guillaume d'Auxerre et Guillaume d'Auvergne sont à l'origine d'une transformation théologique essentielle. Le premier met au point, dans sa *Summa aurea*, la notion de « *gratia elevans* » et développe l'idée que le libre arbitre peut

¹ Pour l'histoire et l'usage de cet axiome des Pères grecs à Pierre Lombard : B. STOECKLE, *Gratia supponit naturam. Geschichte und analyse eines theologischen Axioms*, Roma, 1962, p. 53-103.

² M. L. COLISH, *Peter Lombard*, II, p. 489 : « *the Lombard's basic contribution is to explain clearly how divine grace can take the initiative and can do its works in man without thereby divinizing man or functioning as an immanent participation of the deity in man, and also how man's virtues and merits, although requiring the operation and cooperation of grace, can truly be his own possession and can justly make of him the moral being on which his future reward depends* ».

³ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 26, c. 1, p. 470-471 : « *De gratia operante et cooperante* ».

⁴ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 26, p. 469 : « *Cuius gratiam non advocat hominis voluntas vel operatio, sed ipsa gratia voluntatem praevenit praeeparando ut velit bonum, et praeeparatam adiuvat ut perficiat* ». A. RYDSTROM-POULSEN, *The Gracious God : Gratia in Augustine and the Twelfth Century*, Copenhagen, 2002.

⁵ Sur ce point : A. VANNESTE, « Nature et grâce dans la théologie de Guillaume d'Auxerre et Guillaume d'Auvergne », in *E.T.L.*, 53, 1977, p. 88-96.

⁶ Sur ce thème : E. J. MURRAY, *The Concept of the Natural and the Supernatural in the Works of William of Auvergne*, diss., Roma, 1953.

⁷ Pour une présentation d'ensemble : O. BOULNOIS, « Surnaturel », in *Dictionnaire du Moyen Age*, Paris, 2002, p. 1360-1362.

développer seul des actes bons¹. Le second prolonge la réflexion du premier dans son *Tractatus de Gratia*, rédigé entre 1223 et 1228. Même s'il condamne l'erreur pélagienne, il admet l'existence en l'homme de vertus naturelles et même d'un amour naturel de Dieu². Il omet même de faire appel à la théorie de la corruption de la nature humaine³. En transformant la théorie lombardienne de la grâce, ces deux théologiens permettent, indirectement, à Albert le Grand et à Thomas d'Aquin d'adopter progressivement une anthropologie inspirée, non plus d'Augustin, mais d'Aristote. Dans son commentaire sur les *Sentences* et dans sa *Summa de creaturis*, Albert propose de repenser la liberté humaine en dehors de la tripartition classique. Il essaye de présenter l'agir de l'homme sans tenir compte du *non posse non peccare*⁴. Il présente là une théorie essentielle qui inspire Thomas dès son commentaire sur les *Sentences*.

Conclusion :

Pierre Lombard présente une définition théologique de la liberté dépendante pour l'essentiel d'Augustin. Il situe la liberté dans l'âme et plus précisément dans l'arbitre qu'il définit comme étant le libre jugement de la volonté. Suivant la conception théologico-historique des statuts de l'arbitre, il admet que l'arbitre possède toujours la liberté vis-à-vis de la nécessité mais a perdu celles vis-à-vis du péché et de la misère. Il définit la liberté maintenue comme étant celle de la nature mais énonce que la liberté entière doit être restaurée par la grâce divine. Par l'intermédiaire des *Sentences*, Thomas hérite de problèmes

¹ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribailly éd., Paris-Rome, 1982, II, tr. 11, c. 1, q. 4 : « *Gratia stricta et large sumitur. Secundum enim quod dictum est quod liberum arbitrium potest in opera de genere bonorum sine gratia, gratia dicitur ibi habitus superraditus naturalibus : ex quo habitu potest elici actus* ».

² Sur ce point : G. CORTI, *Il Tractatus de Gratia di Guglielmo d'Auvergne*, Roma, 1966.

³ Il était pourtant loin d'ignorer ce thème : GUILLAUME D'AUVERGNE, *De Vitiis et Peccatis*, t. 1, c. 2, Orléans, 1674, p. 261 : « *rebellio est inter spirituale, sive sublimum nostrum, quo brutis praecellimus, et animale nostrum, videlicet quo eis communicamus, quam rebellionem a sensu percipimus. Haec autem rebellio evidenter ostendit infirmitatem, et aegritudinem ejus, quod est in nobis superius, vel nobilius ; si enim sanum esset, et firmum firmitate naturali, necessario totum animale, quod in nobis est, subditum esset ei subjectione, et obedientia paratissima* ».

⁴ ALBERT LE GRAND, *Commentarii in IV Sententiarum*, éd. Borgnet, t. 27, II, d. 25, a.6 ; *Summa de creaturis*, II, q. 70, a. 5.

théologiques et d'autorités qui vont nourrir l'ensemble de ses oeuvres¹. Il doit notamment à Pierre les définitions augustinienne et boécienne du libre arbitre sur lesquelles il s'appuiera. Il lui doit également une éthique centrée sur la possession du libre arbitre.

¹ Thomas cite environ huit cent dix fois les *Sentences* de Pierre Lombard dans l'ensemble de son commentaire. C.LOHR, *St Thomas Aquinas Scriptum super Sententiis : An Index of Authorities Cited*, Avebury, 1980, p. 338-359 : « Petrus Lombardus ».

PARTIE 2 : LA THÉORIE DE THOMAS D'AQUIN
SELON UNE PERSPECTIVE HISTORIQUE

CHAPITRE 1 : LA LIBERTÉ HUMAINE DANS LE COMMENTAIRE SUR LES *SENTENCES*

I. Le contexte.

Respectant l'organisation des *Sentences*¹, Thomas traite le problème de l'arbitre et sa liberté dans les distinctions 24 et 25 du Livre II qui est consacré à l'étude des créatures. Le Livre II présente successivement la nature de l'homme avant la chute, la structure du péché originel et le principe de la chute. La distinction 24 présente l'homme avant la chute. La distinction 25 présente l'homme après la chute. L'Aquinate étudie, à la suite de Pierre Lombard et de ses commentateurs², « *la puissance naturelle par laquelle il* (i.e. l'homme) *pouvait éviter le péché* »³. Il centre son étude sur le libre arbitre comme interlocuteur de la grâce divine. Il se retrouve face à un problème à la fois méthodologique et conceptuel. En effet, il hérite de deux traditions, celle d'Augustin⁴ et celle d'Aristote⁵. Ces deux traditions offrent deux conceptions de la liberté humaine qui semblent inconciliables. Aussi, comment l'Aquinate peut-il utiliser conjointement ces deux autorités, tout en garantissant la suprématie de l'analyse théologique ? Centrant sa réflexion sur la notion de libre arbitre, le dominicain propose-t-il une théorie de la liberté définie comme le pouvoir des contraires ?

¹ Pourtant, le plan d'ensemble de Thomas diffère de celui des *Sentences*. Les articulations des *Sentences* ne pré-déterminent pas le plan du commentaire de Thomas qui n'est en rien un commentaire littéral à la manière des commentaires bibliques. Sur ce point : P. PHILIPPE, « Plan des *Sentences* de Pierre Lombard d'après S. Thomas », in *Bulletin Thomiste*, 3, 1930-1933, p. 131-154.

² Comme l'usage universitaire le veut, Thomas commente les *Sentences* en utilisant les commentaires de ses prédécesseurs, même s'il ne les cite pas. Il utilise, entre autres, la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, le commentaire d'Albert le Grand, rédigé de 1243 ou 1244 à 1249, celui de Bonaventure, vers 1250-1252.

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, Prol, p. 588 : « *hic incipit determinare de potentia naturali, per quam peccatum vitare poterat* ».

⁴ Thomas cite plus de mille fois Augustin dans l'ensemble de son commentaire. Pour la liste complète des citations : C. LOHR, *St Thomas Aquinas Scriptum super Sententiis : An Index of Authorities Cited*, Avebury, 1980, p. 191-225 : « Augustinus ».

⁵ Thomas cite plus de deux mille fois Aristote dans l'ensemble de son commentaire, dont l'*Éthique*, citée environ huit cents fois, et le *De anima*, citée environ deux-cent soixante cinq fois. Pour la liste complète des citations : C. LOHR, *St Thomas Aquinas Scriptum super Sententiis : An Index of Authorities Cited*, Avebury, 1980, p. 122-190 : « Aristoteles ». Plus particulièrement : p. 140-147 : « *Aristoteles. De anima* » ; p. 163-189 : « *Aristoteles. Ethica Nicomachea* ».

II. Le libre arbitre est une faculté de la volonté.

1) Article 1 : L'arbitre est une faculté inamissible.

a) L'arbitre est-il un *habitus* ?

D'emblée, Thomas pose une question qui peut surprendre : il demande « *si le libre arbitre est un habitus* »¹. Il juxtapose deux notions de nature différente : le terme de *liberum arbitrium* relève originellement de la théologie² ; celui d'*habitus* relève originellement de la médecine³ et a été transmis à la philosophie. De manière précise, le dominicain confronte la notion de libre arbitre⁴ à la psychologie enseignée par l'*Éthique*⁵. En effet, il entend définir théologiquement la notion de liberté humaine, tout en intégrant les données récentes de l'aristotélisme. En conséquence, l'Aquinate pose le problème de la nature de l'arbitre en termes aristotéliens : si l'arbitre est un *habitus*, il peut être perdu. Autrement dit, Thomas cherche à savoir si la liberté humaine est essentielle ou accidentelle.

Ainsi, par l'intitulé même de sa question, Thomas se démarque des traités sur le libre arbitre d'Augustin, Anselme et Bernard⁶. En effet, ceux-ci font du libre arbitre l'instrument qui permet à l'homme d'accepter ou de refuser la grâce divine, sans pour autant en définir la nature psychologique. Contrairement à ses grands prédécesseurs, le dominicain fait d'abord du problème de la liberté humaine un problème d'ordre anthropologique, inséré dans une étude théologique sur le rapport grâce-libre arbitre. Propose-t-il pour autant une rupture dans l'étude du concept de la liberté de l'homme ? Il n'en est rien. Certes, Bonaventure, dans une optique théologique inspirée d'Augustin, étudie d'abord le libre arbitre comme interlocuteur

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 1, p. 589-591 : « *Utrum liberum arbitrium est habitus* ».

² D. M. GALLAGHER, dans son étude « Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas », in *Archiv für Geschichte Philosophie*, 76, 1994, p. 251, note 12, relève que l'expression « *liberum arbitrium* » est intraduisible. Il précise que l'expression peut se traduire par « libre arbitre », « libre choix », « libre jugement ».

³ Dès Hippocrate, l'*hexis*, que l'on traduit par « complexion », s'oppose à la *diathèse*, comme un état permanent s'oppose à un état temporaire.

⁴ Voir Partie I, chapitre 2.

⁵ Voir Partie II, chapitre 3.

⁶ Voir Partie II, chapitre 2.

de la grâce divine¹ mais l'Aquinate n'est pas le premier commentateur des *Sentences* à proposer une telle problématique. Il doit son intérêt à l'étude de la nature psychologique du libre arbitre à Guillaume d'Auxerre et, indirectement, à Philippe le Chancelier². En effet, Guillaume est le premier commentateur des *Sentences* à consacrer un traité sur le libre arbitre³. Philippe le Chancelier, lui, est le premier à demander si l'arbitre est une puissance liée à la raison et à la volonté ou s'il est un *habitus* acquis ou inné et connaturel⁴. En revanche, Thomas accorde plus d'importance à ce problème. Influencé par la démarche d'Odon Rigaud, il l'étudie d'emblée.

¹ Bonaventure intitule son étude du libre arbitre dans la distinction 24 : « *De libero arbitrio, quatenus ad alias animae potentias comparatur* ». Sa réflexion s'organise en deux grands articles. Le premier étudie le rapport entre le libre arbitre et le péché (II, d. 24, P. I, a. 1, p. 554-558 : « *De adiutori homoni collato, per quod posset resistere* »). Le second étudie les différentes puissances de l'âme dont le libre arbitre : (II, d. 24, P. I, a. 1, p. 558-572 : « *De divisione potentiarum animae* »). Fidèle à Augustin et aux *Sentences* de Pierre Lombard, Bonaventure étudie d'abord le lien entre le libre arbitre et le péché. Il s'interroge d'abord sur l'existence du libre arbitre en l'homme et dans les animaux (II, d. 25, P. I, a. 1, q. 1, p. 592-594 : « *Utrum liberum arbitrium sit in solis habentibus rationem, an etiam sit in animalibus brutis* ») puis sur le libre arbitre en tant que puissance distincte de l'intellect et de la volonté (II, d. 25, P. I, a. 1, q. 2, p. 595-597 : « *Utrum liberum arbitrium sit potentia distincta a ratione et voluntate* ») et, enfin, sur le libre arbitre qui lie l'intellect et la volonté (II, d. 24, P. I, a. 1, q. 3, p. 597-600 : « *Utrum liberum arbitrium complectatur rationem et voluntate* »).

² L'influence littéraire de Philippe a été étudiée par O. LOTTIN, in *Psychologie et Morale*, t. VI, Gembloux, 1960, p. 149-169 : chez les franciscains, Philippe influence seulement Odon Rigaud. Bonaventure ne semble pas l'utiliser ; chez les dominicains, Philippe influence Hugues de Saint-Cher et Albert le Grand, seulement jusqu'en 1246. Thomas n'utilise pas directement Philippe mais connaît indirectement ses théories par Odon Rigaud ou par la *Summa de homine* et le *De Bono* d'Albert.

³ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribailly éd., Paris-Rome, 1982, II, d. 10 : « *De aliis peccatis quorum liberum arbitrium origo est* », c. 1, p. 274-275 : « *Cum liberum arbitrium se habeat bonum et ad malum quare potius dicatur bonum quam malum* » ; c. 2, p. 276-278 : « *De essentia et diffinitione liberi arbitrii* » ; c. 3, p. 278-282 : « *De motu liberi arbitrii* » ; c. 4, p. 283-285 : « *De libertate liberi arbitrii* » ; c. 5, p. 286-297 : « *De potestate liberi arbitrii* ».

⁴ PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa De bono*, Wicki éd., Berne, 1985, q. 2, p. 165 : « *Ratione autem prime partis deffinitionis que est 'facultas voluntatis et rationis' queritur utrum facultas sonet in habitum aut in potentiam. Si in potentiam, tunc nichil est liberum arbitrium nisi ratio et voluntas ; facultas enim rationis et voluntatis si est potentia, non erit diversa omnino ab hiis ; sed iste insimul iuncte. Si vero sonet in habitum non acquisitum, sed innatum aut connaturalem, tunc erit libertas sicut quedam dignitas potentie que est ratio vel que est voluntas* ».

b) L'arbitre n'est pas un *habitus*.

Thomas nie que l'arbitre soit un *habitus* car il ne peut admettre que la liberté soit missible. En conséquence, il se heurte aux théories de ses grands prédécesseurs : Augustin d'Hippone et Bernard de Clairvaux.

Comme l'ensemble des commentateurs des *Sentences*, Thomas rappelle la théorie de Bernard de Clairvaux : « *Bernard dit que le libre arbitre est un habitus de l'âme, libre de soi-même* »¹. Celui-ci traite du consentement volontaire qui doit être libre de soi-même, c'est à dire libre de tout amour-propre². Il entend le libre arbitre comme une facilité qu'une faculté acquiert non comme une disposition déjà constituée. Mais, l'Aquinate tronque la citation de Bernard³ et en propose son interprétation : selon le cistercien, l'arbitre est un *habitus* parce que « *l'âme a ses actes en son libre pouvoir* »⁴ ; le libre arbitre n'inclut pas essentiellement la raison et la volonté mais les inclut virtuellement, ce qui signifie qu'il peut les mobiliser⁵. Mais Bernard n'entend pas le terme d'*habitus* dans le même sens que le dominicain. Le cistercien s'appuie sur la définition de l'*habitus* présentée par Augustin dans la *question diverse* 73. Celui-ci fait de l'*habitus* un accident contingent⁶. Contrairement à Bernard, l'Aquinate adhère à la théorie d'Aristote qui présente l'*habitus* comme ce qui permet d'agir le plus parfaitement possible, sans pour autant obliger à agir. L'*habitus* réside dans l'âme car celle-ci possède cette

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 1, obj. 1, p. 589 : « *quod dicit Bernardus, quod liberum arbitrium est habitus animi liber sui* ».

² BERNARD DE CLAIRVAUX, *De gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, II, 2, p. 246 : « *Est enim habitus animi, liber sui* ».

³ Contrairement à Philippe le Chancelier ou Bonaventure, par exemples. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa De bono*, Wicki éd., Berne, 1985, q. 2, p. 170 : « *Liberum arbitrium est habitus animi liber sui* ». BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, d. 25, P. I, a. un., q. 4, p. 601 : « *Bernardus de Libero arbitrio : 'Liberum arbitrium est habitus animi liber sui'* ».

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 1, ad. 1, p. 591 : « *ex hoc enim liberum arbitrium in homine dicitur, quod hoc modo se habet ejus animus ut sui actus liberam potestatem habeat* ».

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 2, ad. 2, p. 594 : « *quod liberum arbitrium dicitur facultas voluntatis et rationis non quia utramque essentialiter comprehendat, sed virtualiter* ».

⁶ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De diversis quaestionibus*, q. 73, *De eo quod scriptum est* : « *Et habitus inventus ut homo (Philipp, II, 7)* », G. Bardy, J.-A. Beckaert, J. Boutet éd., Paris, 1952, p. 320 : « *In quibus omnibus generibus (si quidem nomen hoc ductum est ab illo verbo, quod est habere) manifestum est in ea re dici habitum, quae accidit alicui, ita ut eam possit etiam non habere* ».

capacité de réceptivité et de puissance et est le principe de l'agir. Ce concept permet d'expliquer la coïncidence entre l'inclination vers le bien et la liberté de décision.

En conséquence, Thomas cite également la théorie d'Augustin qu'il identifie comme la source théologique du problème¹ : « *l'homme, s'il use mal de son libre arbitre le perd, et se perd lui-même* »². Augustin présente la situation d'Adam qui, laissé libre dans le jardin d'Eden, a fait un mésusage de son arbitre en choisissant le mal. Son affirmation pose problème : elle semble sous-entendre que la liberté humaine est missible. En réalité, Augustin présente ici la liberté comme éthique : elle peut se perdre ou s'acquérir selon l'usage que l'homme fait de son arbitre. Selon Augustin, seul l'homme moralement juste est libre. L'Aquinate accepte cette théorie mais il n'entend pas la citation d'Augustin dans ce sens. En conséquence, il relève encore qu'« *aucune puissance naturelle ne peut être ôtée par le péché* »³. Sur ce point, Bonaventure affirme « *qu'aucune puissance ne peut être perdue par le péché* »⁴. Thomas souscrit à cette théorie mais précise « *naturelle* ». Il transpose le problème éthique d'Augustin en un problème psychologique d'ordre aristotélicien. Il se permet de diverger d'Augustin car il inscrit l'évêque d'Hippone dans la tradition des penseurs platoniciens.

Sans le mentionner, Thomas rejette la théorie de Bonaventure⁵. Celui-ci, influencé par Odon Rigaud, développe une pensée originale. Il ne définit pas le libre arbitre comme une puissance réellement distincte de la raison et de la volonté mais, en revanche, affirme qu'il est

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Enchiridion*, J. Rivière éd., IX, 30, Paris, 1947, p. 158 : « *Et hoc absit : nam libero arbitrio male utens homo, et se perdit et ipsum* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 1, obj. 4, p. 589 : « *Augustinus dicit quod homo male utens libero arbitrio et se perdidit et ipsum* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 1, obj. 4, p. 589 : « *per peccatum nulla potentia naturalis tollitur* ».

⁴ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 25, P. I, q. 4, sed contra 1, p. 600 : « *nulla potentia peccando perditur* ».

⁵ O. LOTTIN, dans son étude *Psychologie et morale*, Gembloux, 1942, I, p. 208 a montré que ses deux premières objections sont deux arguments retenus par son confrère franciscain : « *Qu'on lise, chez saint Bonaventure, l'exposé de la seconde opinion faisant consister le libre arbitre dans une potentia facilis et habilis, et l'exposé de la troisième opinion, celle de saint Bonaventure, et l'on se convaincra que l'exposé des deux théories fait par saint Thomas est emprunté au Commentaire de saint Bonaventure sur les Sentences* ». BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 24, P. I, a. 1, q. 1, ad. 1, p. 555 ; ad. 3, p. 555.

distinct par la raison¹. Le franciscain construit son raisonnement à partir des actes réalisés par les puissances de l'âme. Il accorde à l'arbitre et à la raison de pouvoir juger². Mais il distingue ces deux jugements. Il précise l'enchaînement des actes des différentes puissances : la raison délibère, puis l'arbitre consent et, enfin la volonté choisit. Ainsi, définit-il l'acte propre de l'arbitre comme le consentement à la délibération opérée par la raison et accorde-t-il au consentement de l'arbitre de mouvoir la volonté³. Nie-t-il pour autant la liberté de la volonté ? Il n'en est rien. En effet, Bonaventure relève que distinguer arbitre et volonté reviendrait à nier la liberté de cette dernière⁴. Cependant, lui-même maintient cette distinction. En effet, il fait de l'arbitre un *habitus* qui meut à la fois la raison et la volonté⁵. Ainsi, admet-il que la raison et la volonté sont liées dans leurs opérations dans la réalisation de l'acte libre. Il accorde au libre arbitre de mettre en relation ces deux facultés⁶. Cette démonstration repose sur la volonté du franciscain d'adopter la définition attribuée à Augustin : « *Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis* »⁷. Mais, pour Thomas, Bonaventure, en faisant de l'arbitre un *habitus*, ne fonde pas la liberté comme inamissible.

¹ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, d. 25, P. I, q. 2, conclusio, p. 596 : « *Liberum arbitrium non dicit potentiam secundum rem distinctam a ratione et voluntate, tamen importat aliquam ab his potentiis distinctionem secundum rationem* ».

² BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, d. 25, P. I, q. 2, *sed contra* 2, p. 595 : « *actus liberi arbitrii est iudicare; sed de omni eo quod iudicamus, per rationem iudicamus* ».

³ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, d. 25, P. I, q. 2, *sed contra* 3, p. 595 : « *possumus consentire, quia potest praecedere deliberatio per actum rationis, et subsequi praeoptatio per actum voluntatis : si ergo consentire est actus liberi arbitrii* ».

⁴ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, d. 25, P. I, q. 2, *sed contra* 4, p. 595 : « *liberi arbitrii est movere : aut ergo movet voluntatem, aut non. Si non : ergo non videtur esse plene liberum arbitrium. Si movet voluntatem ; et alia potentia : ergo voluntas movetur ab alia potentia. Si movetur ab alia potentia : ergo non est libera : ergo si voluntas in nobis est maxime libera* ».

⁵ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, d. 25, P. I, q. 4, conclusio, p. 601 : « *Liberum arbitrium principaliter dicit habitum et complectitur rationem et voluntatem, non tanquam una potentia ex eis constituta, sed tanquam unus habitus* ».

⁶ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, d. 25, P. I, q. 5, conclusio, p. 603 : « *Liberum arbitrium secundum essentiam nihil addit super rationem et voluntatem ; addit tamen aliquo modo secundum esse sive secundum relationem ; addit tamen aliquo modo secundum esse sive secundum relationem, quae quidem non ponit aliquam novam qualitatem esse in rationem vel voluntate, sed ponit rationem et voluntatem ad unum actum concurrere secundum naturalem aptitudinem* ».

⁷ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 25, a. un., q. 1, *sed contra* 1, p. 592 : « *Liberum arbitrium sic definitur ab Augustino : 'Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis'* ».

c) L'arbitre n'est pas à la fois une puissance et un *habitus*.

Avec la traduction de l'*Éthique*, Thomas sait que chaque puissance est aidée dans son acte par un *habitus*. Il relève en objection « *qu'une puissance ne passe facilement en acte qu'à partir d'un habitus* »¹ et que « *puisque la faculté nomme une certaine habileté, le libre arbitre semble être un habitus* »². Le dominicain vise la théorie de Philippe le Chancelier. À la suite de Guillaume d'Auxerre qui a utilisé la notion de *potentia facilis* pour définir le libre arbitre³, Philippe étudie le problème avec précision : soit l'arbitre est une puissance de l'âme, soit il est un *habitus* qui facilite l'exercice de celle-ci. Le Chancelier demande « *si quelque chose ajoutée, ou enlevée, augmente ou amoindrit la liberté ou une partie de celle-ci* »⁴. Sa démonstration s'appuie à la fois sur les théories d'Anselme et de Bernard et sur la psychologie d'Aristote. D'Anselme, Philippe retient que « *la liberté de l'arbitre est diminuée* »⁵. En effet, il admet que l'homme conserve la liberté de choix mais qu'il ne possède plus celle liée à la rectitude à la volonté. Il en déduit que l'arbitre « *ne nomme pas une puissance mais un habitus* ».

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd, Paris, 1929, II, d. 24, q. 1, a. 1, obj. 2, p. 589 : « *potentia non efficitur facilis ad actum nisi ex habitu* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd, Paris, 1929, II, d. 24, q. 1, a. 1, obj. 2, p. 589 : « *Cum igitur facultas habilitatem quamdam nominet, videtur quod liberum arbitrium sit habitus* ».

³ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribaillier éd., Paris-Rome, 1982, II, X, c. 3, resp. 2, p. 279 : « *Facultas est facilis potentia, id est potentia facile volendi id in quod est copnsensus ex deliberatione et discretione prehabita* ».

⁴ PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa De bono*, N. Wicki éd., Berne, 1985, q. 2, p. 169 : « *Anselmus in De libero arbitrio ait : 'Putas quod additum minuit et demptum sive subtractum auget esse libertatem aut partem libertatis ?'* ». ANSELME DE CANTORBÉRY, *De libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, c. 1, p. 209 : « *An putas quod additum minuit et separatum auget libertatem, id aut libertatem esse aut partem libertatis ?* ».

⁵ PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa De bono*, N. Wicki éd., Berne, 1985, q. 2, p. 169 : « *Ergo libertas arbitrii est diminuibilis* ». ANSELME DE CANTORBÉRY, *De libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, c. 14, p. 226 : « *Libertas arbitrii alia est a se, quae nec facta est nec ab alio accepta, quae est solius Dei ; alia a deo facta et accepta, quae est angelorum et hominum. Facta autem sive accepta alia est habens rectitudinem quam servet, alia carens. Habens alia tenet separabiliter, alia inseparabiliter* ».

connaturel au principe »¹. De Bernard, le Chancelier retient que la liberté relève de la nature de la créature et qu'elle demeure présente même dans l'esprit captif du péché. Il en déduit que l'arbitre est une faculté inamissible de l'homme². En conséquence, il définit l'arbitre comme étant à la fois une faculté et un *habitus*. Mais, pour Thomas, cette théorie, qui concilie diplomatiquement les théories d'Augustin et d'Aristote, ne prouve pas l'inamissibilité de la liberté humaine. Aussi, l'Aquinate, comme Albert le Grand avant lui³, rejette-t-il cette théorie.

d) L'arbitre n'est pas une *potentia habitualis*.

Thomas rejette la théorie selon laquelle « *la faculté nomme une certaine habileté* »⁴. Il vise Alexandre de Halès. Il relève trois possibilités : soit le libre arbitre est une *habilitas* à l'action et il est une puissance ; soit il est une faculté mais ne peut servir d'*habitus* à d'autres facultés ; soit il est une faculté doublée d'un *habitus* inné qui facilite son action⁵. Sur ce point, le dominicain s'oppose encore à Bonaventure qui utilise l'argument d'Alexandre pour prouver

¹ PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa De bono*, N. Wicki éd., Berne, 1985, q. 2, p. 169 : « *Non ergo nominat potentiam, sed habitus connaturalem a principio* ».

² PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa De bono*, N. Wicki éd., Berne, 1985, q. 2, p. 169 : « *Contra hoc autem est quod dicit beatus Bernardus : 'libertas nature eque et indifferenter Deo universeque creature tam bone quam male rationali convenit nec peccato nec miseria amittitur nec minuitur nec maior est in iusto quam in peccatore nec plenior in angelo quam in homines. Quod sic probat : 'Quomodo namque ad bonum conversus per gratiam humane voluntatis consensus, eo libere bonum et in bono liberum hominem facit quo voluntarius efficitur, non invitatus pertrahitur, sic sponte devolutus in malum in malo nichilominus tam liberum quam spontaneum constituit, sua utique voluntate ductum, non aliunde coactum ut malus sit. Manet ergo libertas voluntatis ubi fit captivitas mentis tam plena quidem in malis quam in bonis, sed in bonis ordinatur, integra suo modo tam in creatura quam in creatore, sed in illo potentior'* ». BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, IV, 9 ; I, 2.

³ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, q. 70, a. 4, p. 575.

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 1, obj. 2, p. 589 : « *facultas habilitatem quamdam nominet* ».

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, resp., p. 590 : « *si consideretur ratio et voluntas, non potest esse nisi tripliciter : aut quod utrumque secundum se consideretur, et sic constat quod utrumque est potentia, et ita quodcumque eorum ponatur, liberum arbitrium erit potentia, vel quod consideretur unum in respectu alterius, et nec sic potest dici quod unum sit habitus alterius, quia potentia non est habitus potentiae, vel relatio unius ad alterum, nec hoc nomen habitus habere potest* ».

que le libre arbitre n'est pas une puissance¹. Précisément, il entend démontrer le contraire. Il construit sa réponse non sur la définition du libre arbitre des *Sentences* mais sur la notion aristotélicienne de *voluntas*. Il accorde à la volonté « *la maîtrise de ses actes* ». Il entend proposer une réponse fidèle à Augustin et pourtant il s'appuie sur l'*Éthique*. En réalité, il transforme la pensée d'Aristote puisqu'il accorde à la volonté ce que le Stagirite accorde à l'intellect². Ainsi, définit-il que la puissance naturelle de la volonté consiste à commander. Il présente cette maîtrise comme naturelle : « *la maîtrise que la volonté aurait de son acte, elle l'a par la nature même de sa puissance, dans la mesure où elle commande et n'est commandée par nul autre qu'elle même* »³. En conséquence, il accorde à la volonté de posséder donc cette facilité par elle-même et de n'avoir aucunement besoin d'un *habitus*⁴. Il fonde la liberté de la volonté dans son pouvoir de se commander elle-même d'agir.

e) L'arbitre est une faculté de l'âme.

Logiquement, Thomas a écarté toutes les théories qui menacent l'inamissibilité de l'arbitre. Il fait de l'arbitre une puissance de l'âme. D'Aristote, il retient que « *chaque puissance est déterminée par un habitus vers quelque chose de simple et d'unique* »⁵ et qu'« *un habitus ne peut être le sujet d'un autre habitus* »⁶. D'Augustin, il retient que « *le libre arbitre est le sujet de la grâce* »⁷. Pour le dominicain, ces énoncés ne sont en rien contradictoires. En effet, il admet que la grâce divine agit en l'âme par l'*habitus* de la grâce.

¹ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 25, P. I, P. I, a. un., q. 4, *sed contra* 2, p. 600-601 : « *sed facultas est illud, quo potentia afficitur facilis : ergo cum omne illud quod reddit potentiam facilem ad opus, reddat eam habilem, et tale si habitus* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, 8, 14 b 31-32, p. 190 : « *operacionum quidem enim a principio usque ad finem, domini sumus, scientes que secundum singula* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 1, resp., p. 590 : « *voluntas habeat dominium sui actus, ex ipsa natura potentiae habet prout est imperans, et a nullo imperata* ».

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 1, resp., p. 590 : « *unde hanc facilitatem ex se habet, et non ex aliquo alio habitu* ».

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 1, *sed contra* 1, p. 589 : « *omnis potentia determinatur per habitum ad aliquid unum vel simpliciter* ».

⁶ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 1, *sed contra* 2, p. 590 : « *habitus non potest esse subjectum alius habitus* ».

⁷ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 1, *sed contra* 2, p. 590 : « *liberum arbitrium est subjectum gratiae* ».

Mais il nie que l'arbitre puisse être cet *habitus*. Affirmer une telle théorie reviendrait à nier son inamissibilité. En effet, un être dépourvu de la grâce divine ne serait plus libre de choisir. Aussi, l'Aquinate définit-il l'arbitre comme étant une faculté de l'âme. D'Aristote, il retient qu'une faculté de l'âme possède le pouvoir d'agir d'une façon ou d'une autre. Or, il accorde à l'arbitre de choisir et de pouvoir se porter sur le bien ou sur le mal « *indifféremment* »¹. Il reprend en argument une longue démonstration de Guillaume d'Auxerre². Mais qu'entend le dominicain par ce terme ? Suivant l'*Éthique*, l'Aquinate oppose puissance et *habitus* : contrairement à l'*habitus*, une faculté est indifférente au bien et au mal. Il modifie ainsi la théorie classique de l'arbitre pour la rendre compatible avec celle des puissances de l'âme enseignée par Aristote. Il suit en cela le modèle d'Albert le Grand qui propose une théorie identique dans sa *Summa de creaturis*³. Entend-t-il pour autant que l'arbitre est indifférent au bien et au mal ? Il ne propose pas une telle affirmation. Précisément, il n'évoque qu'un choix indéterminé. Ainsi, le dominicain peut-il modifier la définition théologique du libre arbitre en restreignant son acte à une simple considération des moyens et en lui accordant une autonomie vis-à-vis de la grâce divine. Il rejoint la théorie philosophique selon laquelle l'homme est à égale distance du bien et du mal et est autant responsable du choix du bien que de celui du mal. Cependant, il n'estime pas être en contradiction avec la théorie d'Augustin⁴.

Thomas rompt avec Anselme de Cantorbéry pour qui vouloir le mal ne relève pas de la liberté. En conséquence, il adopte donc une théorie pourtant rejetée auparavant par Robert de Melun. Celui-ci, dans ses *Sententie*, relève que la théorie qui définit l'arbitre comme pouvant tendre vers le bien ou vers le mal est insuffisante⁵. En effet, Robert défend une définition univoque de la liberté de l'arbitre aussi bien applicable à la créature qu'à Dieu⁶. L'Aquinate

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 1, resp., p. 591 : « *liberum autem arbitrium ad electionis actum se habet quo talis actus efficitur quandoque quidem bene, quandoque autem male, et indifferenter* ».

² GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribaillier éd., Paris-Rome, 1982, II, X, c. 1, p. 274-275 : « *Cum liberum arbitrium se habeat ad bonum et ad malum, quare potius dicatur bonum quam malum* ».

³ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, II, q. 70, a. 2, p. 575.

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contra Felicem Manichaeum*, in *Six traités anti-manichéens*, R. Jolivet, M. Jourjon éd., Paris, 1961, II, c. 4, p. 710 : « *Nemo enim nisi Deus facere arborem potest : sed habet unusquisque in voluntate, aut eligere quae bona sunt, et esse arbor bona ; aut eligere quae mala sunt, et esse arbor mala* ».

⁵ ROBERT DE MELUN, *Sententie*, II, c. 83 : « *Quod insufficiens est hec liberi arbitrii descriptio : potestas et ad malum et ad bonum flectendi* ».

⁶ ROBERT DE MELUN, *Sententie*, II, c. 85 : « *Quod in Deo liberum arbitrium non est, si potestas peccandi eius pars est sine qua esse non potest* ».

définit l'arbitre en tronquant la définition rapportée par les *Sentences* : les commentateurs ajoutent souvent « *qua eligitur bonum gratia assistente et malum gratia desistente* »¹. Ayant adopté la théorie de l'analogie en ontologie, il n'accorde pas à l'arbitre divin et à l'arbitre humain le même pouvoir. En effet, il accorde à l'arbitre divin de posséder un pouvoir absolu mais nie qu'il en soit de même pour l'arbitre humain. Le dominicain a pour objectif de montrer que le pouvoir restreint de l'arbitre humain est le choix.

f) L'arbitre est inamissible.

Thomas définit l'arbitre comme une faculté naturelle inamissible en l'homme. Il propose, sur ce point, une solution classique : tous les théologiens reconnaissent l'inamissibilité du libre arbitre en l'homme. Mais le dominicain propose une démonstration originale. D'emblée, il s'écarte du raisonnement tenu par Pierre de Poitiers dans ses *Sententiae*. Celui-ci, retenant à la fois la définition des philosophes et celle des théologiens, présentait le libre arbitre avant et après le péché². L'Aquinate ne reprend pas cette distinction. En conséquence, il se trouve face à un problème conceptuel : il doit articuler la psychologie aristotélicienne selon laquelle la nature d'une puissance de l'âme est interchangeable et la théorie paulinienne et augustinienne du péché originel qui affecte l'essence humaine. Le théologien doit préciser comment cette marque du péché sur une puissance de l'âme est possible. S'appuyant sur l'*Éthique* et sur le *Grand commentaire du De anima* d'Averroès, il utilise l'articulation « puissance de l'âme-*habitus* ». Il affirme qu'une puissance de l'âme se renforce et s'affaiblit dans son acte par l'effet d'un *habitus*. Influencé par l'*Éthique*, Thomas rapporte l'influence du péché sur le libre arbitre par le biais des *habitus*. Retenant la théorie augustinienne de la nature de l'homme marquée par le péché, il admet que la liberté de l'arbitre est, en conséquence, affectée³. N'abandonnant pas pour autant l'anthropologie d'Aristote, il fait du péché originel un *habitus* corrompu. Adaptant la théorie de Bernard de Clairvaux⁴, le dominicain restreint la portée de son objection : « *lorsqu'il est dit que l'homme*

¹ PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa De bono*, N. Wicki éd., Berne, 1985, q. 2, p. 165 : « *Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis qua bonum eligit gratia assistente, malum vero gratia desistente* ».

² PIERRE DE POITIERS, *Sententiae*, t. 2, Notre Dame, 1950, c. 22, p. 173-183 : « *Quid sit liberum arbitrium, quale fuit ante peccatum et quale post* ».

³ Sur ce point : T.-D. HUMBRECHT, « La Nature blessée par le péché originel chez saint Thomas d'Aquin », in M.-B. Borde éd., *Le Mystère du mal, péché, souffrance et rédemption*, Toulouse, 2001, p. 277-293.

⁴ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, III, 6, p. 256-258.

*a perdu le libre arbitre, cela ne signifie pas que le libre arbitre est perdu de manière essentielle mais seulement qu'il a perdu une certaine liberté qui est la liberté vis-à-vis du péché et de la misère »*¹. Il s'appuie explicitement sur la distinction faite entre la notion de liberté et celle de libre arbitre. Alors que de nombreux commentateurs des *Sentences* accordent à cette différence un article complet, Thomas semble se contenter de l'évoquer fugacement. Et pourtant cette différence est essentielle ! L'Aquinate réduit-il la liberté à la seule possession de l'arbitre ? En effet, il conçoit l'arbitre comme la faculté qui donne la liberté à l'homme : « *le libre arbitre n'est pas dit libre parce que sa puissance augmente ou diminue mais parce qu'il n'est pas entravé par la corruption du péché* »². Contrairement à Augustin, Thomas ne situe pas seulement l'inamissibilité de la liberté humaine dans la nature spirituelle de l'âme mais également dans son potentiel d'action.

2) Article 2 : Le libre arbitre est une faculté de l'âme.

a) Le libre arbitre se rapporte-t-il à une ou plusieurs puissances de l'âme ?

Thomas demande « *si le libre arbitre désigne plusieurs puissances ou une puissance unique* »³. Il doit ce problème à Guillaume d'Auxerre, le premier à le poser dans sa *Summa aurea*, et à Albert le Grand⁴. De nouveau, l'Aquinate présente les théories contradictoires sur l'âme dont il hérite. Il s'interroge la caractéristique de la liberté en l'âme. Est-elle essentielle ou accidentelle à l'âme ? En posant la question de la puissance à laquelle se rapporte l'arbitre, l'Aquinate entend prouver que la liberté n'est pas divisible.

b) La liberté est une caractéristique accidentelle de l'âme.

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 1, ad. 4, p. 591 : « *quod homo dicitur liberum arbitrium amisisse, non quidem essentialiter, sed quia quamdam libertatem amisit quae quidem est a peccato et a miseria* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 1, ad. 5, p. 591 : « *liberum arbitrium non dicitur liberum quia ipsa potentia in se intendatur et remittatur, sed quia vel impeditur per corruptione peccati* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 2, p. 592-594 : « *Utrum liberum arbitrium dicat plures potentias vel unam* ».

⁴ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, a. 2, contra, p. 572 : « *tunc una potentia per compositionem est ex ratione et voluntate : et illa est liberum arbitrium* ».

Thomas insère son étude de l'arbitre dans une réflexion sur la nature de l'âme. Les maîtres en théologie ont vu leurs théories bouleversées par les traductions des traités d'Aristote et d'Avicenne. L'Aquinate cite Augustin en objection : « *quand nous parlons du libre arbitre, nous ne disons pas une certaine partie de l'âme mais l'âme toute entière* »¹. Celui-ci semble rattacher l'arbitre à l'âme toute entière. En fait, le dominicain déforme la citation d'Augustin qui précise que, lorsque l'homme agit par son libre arbitre, ce n'est pas qu'une partie qui agit mais l'homme en son entier². L'Aquinate reprend une simplification déjà effectuée par Philippe le Chancelier³ et par Albert le Grand⁴. Il s'agit pour d'interpréter Augustin dans un sens aristotélicien. En effet, l'Aquinate doit sa problématique au *De anima* : « *concernant le principe moteur, la question de savoir quelle partie de l'âme peut bien remplir cette fonction, est une question qui mérite examen. Est-ce une seule partie de l'âme qui se trouve à part en grandeur et en raison ? ou bien est-ce l'âme entière ? et dans ce cas est-ce une partie propre (...) ?* »⁵. Depuis l'Antiquité, le problème de la liberté est indissociable de celui de l'âme. En effet pour les Anciens, l'homme c'est l'âme⁶. Mais, depuis, l'âme n'a plus le rôle central que les platoniciens lui octroyaient. Peu à peu, les philosophes et, à leur suite, les théologiens ont compris le concept d'âme autrement : l'âme est réduite à l'âme rationnelle. Les traductions du *De anima* et de l'*Éthique* tendent à accentuer cette interprétation. En effet, Aristote distingue l'essence de l'âme et ses puissances. Thomas reprend cette opposition⁷. En conséquence, la liberté n'est plus interprétable comme

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 2, obj. 1, p. 592 : « *Augustinus enim dicit : cum de libero arbitrio loquimur, non de quamdam parte animae dicimus, sed de tota anima* ».

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *Hypognosticon*, III, c. 5 : « *Cum de libero arbitrio agimus, non de parte hominis agimus, sed de toto* ».

³ PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa De bono*, N. Wicki éd., Berne, 1985, d. 25, P. I, a. un., q. 3, p. 597 : « *Cum de libero arbitrio loquimur, non de parte animae loquimur, sed de tota* ».

⁴ ALBERT LE GRAND, *Commentarii in IV Sententiarum*, éd. Borgnet, t. 27, II, d. 25, A, a. 5, p. 423 : « *Augustinum, qui in Libro V Responsionum sic dicit : 'Cum loquimur de libero arbitrio, non de parte animae loquimur, sed de tota'* ».

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 9, 432 a 18-432 a 23.

⁶ Par exemple : PLATON, *Alcibiade*, 131.

⁷ Thomas s'est appuyé sur l'opposition existante entre la simplicité divine et la complexité propre à tout agent créé qu'il doit notamment au *Liber de Intelligentiis* qu'il attribue, faussement, à Avicenne. L'Aquinate n'est pas le premier à adopter cette théorie. En effet, même si elle est refusée par Guillaume d'Auvergne ou Bonaventure, elle est notamment adoptée par Hugues de Saint-Victor, Guillaume d'Auxerre, et Albert le Grand. Sur cette question : O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, I, p. 483-502 : « L'identité de l'âme et de ses facultés avant Thomas d'Aquin ».

constitutive de l'essence de l'âme. Aussi, l'Aquinat rejette-t-il la théorie selon laquelle l'arbitre rassemble toutes les forces rationnelles comme le tout universel rassemble ses parties¹. Il ne peut accepter une théorie qui contredit la *Physique*. En effet, Aristote y énonce que ce qui ne peut être divisé ne peut être mû². Or, à la suite du Philosophe, Thomas admet que la volonté est mue par le bien. Il énonce que, pour que l'arbitre soit présent dans la totalité de l'âme, « *il faudrait que si les puissances étaient multipliées, le libre arbitre se multiplie en êtres (en effet, les hommes nombreux sont des êtres vivants nombreux et non un seul), et que la raison du libre arbitre soit préservée dans chaque puissance* »³. En posant que le libre arbitre ne correspond pas à la totalité de l'âme, le dominicain définit la liberté comme une caractéristique accidentelle de l'âme. Ainsi assure-t-il que la liberté est une caractéristique de tout homme.

c) L'arbitre est une puissance unique.

Suivant le *De anima*, Thomas admet que l'âme est constituée de plusieurs puissances⁴. Aussi, accorde-t-il à l'âme le pouvoir d'effectuer plusieurs actes par l'intermédiaire de chacune de ses puissances. Il construit son raisonnement à partir d'une citation de Jean Damascène⁵. Contrairement aux autres commentateurs des *Sentences*, le dominicain donne une citation tronquée : « *le libre arbitre enquête, dispose, etc* »⁶. Pourtant, plus qu'Alexandre de Halès⁷ ou Bonaventure¹ qui n'hésitent pas à bouleverser l'ordre des actes humains

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 2, resp., p. 593 : « *quod quidam posuerunt liberum arbitrium non esse determinatam potentiam, sed colligere omnes vires rationalis animae, sicut totum universale suas partes. Hoc autem non videtur conveniens* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, VI, 10, 240 b 8-241 a 26.

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 2, resp., p. 593 : « *tum quia oporteret quod multiplicatis potentiis liberum arbitrium multiplicaretur secundum esse (multi enim homines sunt multa animalia et non unum) tum quia oporteret quod ratio liberi arbitrii in singulis potentiis salvaretur* ».

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 2, arg. 1, p. 592 : « *Totalitas autem animae in pluralitate potentiarum consistit* ».

⁵ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, c. 41, p. 153 : « *Omnis igitur concilians ut in seipso ente, electione actibilibus conciliatur, ut quod praeiudicatum est ex consilio eligat, et eligens agat* ».

⁶ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 2, obj. 3, p. 592 : « *liberum arbitrium inquiri, disponit, et sic de aliis* ».

⁷ ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, t. 2, p. 469 : « *Damascenus dicit, libere vult, libere iudicat, libere appetit, libere consiliatur* ».

présentés par Damascène, signe de leur relatif désintérêt pour cette autorité², l'Aquinate accorde une importance réelle à cette citation. Il suit en cela Guillaume d'Auxerre³. Cette citation lui permet d'extraire deux notions qu'il va sans cesse approfondir : le jugement et le choix. En fait, le dominicain retient les deux actes qu'il juge essentiel et que, de manière sous-entendue, il rattache soit à la raison, soit à la volonté. Mais, afin de prouver que l'acte de l'arbitre relève d'une unique puissance, il retient deux arguments en *sed contra*. Le théologien cite d'abord le *De anima* : « un acte déterminé relève d'une puissance déterminée »⁴. Il ajoute : « choisir est un certain acte déterminé qui relève du libre arbitre »⁵. Il cite ensuite la *Physique* : « rien de simple qui existe dans la nature ne peut émaner de plusieurs choses, à moins de transformer sa nature ou celle des autres choses »⁶. Ainsi, refuse-t-il que l'arbitre relève de plusieurs puissances de l'âme. Il maintiendra cette position dans toutes ses œuvres. Ayant réfuté que l'arbitre corresponde à la totalité de l'âme, le dominicain en déduit, logiquement, que l'arbitre est une puissance unique de l'âme.

3) Article 3 : Le libre arbitre est une faculté de la volonté.

a) Le libre arbitre est-il distinct de la volonté et de la raison ?

Thomas demande « si le libre arbitre est une puissance distincte de la volonté et de la raison »⁷. Depuis l'élaboration des *Sentences*, tous les théologiens sont unanimes pour faire

¹ BONAVENTURE, *Commentarium in IV libros Sententiarum*, II, d. 25, P. I, q. 3, obj. 2, p. 597 : « libero arbitrio appetit, iudicat, impetum acit, disponit, vult, eligit ».

² O. LOTTIN, *Psychologie et morale*, Gembloux, 1942, I, p. 410 : « Les maîtres franciscains se bornent à reproduire la série même de Jean Damascène, quitte à la traiter assez librement ».

³ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribailly éd., Paris-Rome, 1982, II, X, c. 2, *sed contra*, p. 276 : « Damascenus dicit : 'Liberum arbitrium libere consiliatur, inquirat, iudicat, vult' ».

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 2, *sed contra* 1, p. 592 : « actus determinatus est determinate potentia ».

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 2, *sed contra* 1, p. 592 : « eligere est quidam determinatus actus qui libero arbitrio assignatur ».

⁶ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 2, *sed contra* 2, p. 592 : « nihil quod est unum simpliciter in natura, constat ex pluribus nisi illa vel alterum eorum a sui natura transmutetur ».

⁷ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 3, p. 595-598 : « Utrum liberum arbitrium sit potentia distincta a voluntate et ratione ».

intervenir la raison et la volonté dans le concept, sinon la définition, du libre arbitre¹. Pourtant, cette théorie n'est pas conforme à la pensée d'Augustin pour qui l'arbitre est « *liberum voluntatis arbitrium* »². Or, tous posent le problème de savoir à quelle puissance rattacher l'arbitre³. Cette question remet en cause la définition héritée d'Augustin pour qui le libre arbitre se rapporte à la volonté⁴. En effet, depuis la traduction du *De anima* et de l'*Éthique*, ce lien n'est plus une évidence. En effet, le *De anima* enseigne qu'à un acte distinct correspond une puissance distincte. Thomas retient en objection la théorie de l'*electio* issue de l'*Éthique* : « *choisir ne se rapporte ni à la volonté ni à la raison* »⁵. Il semble donc que l'acte distinct de l'arbitre corresponde à une puissance distincte de la raison et de la volonté.

b) Le libre arbitre n'est pas une troisième puissance de l'âme distincte.

Thomas refuse de faire de l'arbitre une troisième puissance de l'âme. Il rejette, une nouvelle fois, les théories de ses contemporains. Il rejette la théorie de Jean de la Rochelle. Dans sa *Summa De anima*, le franciscain présente la puissance motrice rationnelle selon Damascène⁶. Il relève trois facultés motrices dans la puissance appétitive de l'âme : la volonté, la raison et la liberté de jugement. Il précise que, selon Damascène, le jugement de la raison et le mouvement de la volonté concourent dans le libre arbitre⁷. Comme B. Lonergan l'a parfaitement relevé, Thomas rejette surtout les différentes théories d'Albert le Grand⁸. Dans sa *Summa de creaturis*, dans son commentaire sur les *Sentences*, dans lequel il se borne

¹ O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, I, Gembloux, 1942, p. 222 : « Les théologiens sont unanimes aussi à faire intervenir la raison et la volonté dans le concept, sinon dans la définition, du libre arbitre ».

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, III, c. 5, n°16.

³ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 25, P. I, a. un., q. 2, p. 595-597 : « *Utrum liberum arbitrium sit potentia distincta a ratione et voluntate* ».

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec, Paris, 1976, 3^e éd, II, 1, 1, p. 264 : « *Iam, si fieri potest, explica mihi quare dederit Deus homini liberum arbitrium uoluntatis, quod utique si non accepisset, peccare non posset* ».

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 3, obj. 1, p. 595 : « *eligere neque a voluntate neque a ratione denominatur* ».

⁶ JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa De anima*, J.-G. Bougerol éd., Paris, 1995, III, c. 79

⁷ JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa De anima*, J.-G. Bougerol éd. Paris, 1995, III, c. 81

⁸ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas*, Toronto, 2005, rééd., p. 3218 : « *The initial achievement was the rejection of st Albert's view that the liberum arbitrium was a third potency distinct from intellect and will* ». Il en fait une donnée essentielle de la théorie thomasiennne.

à reprendre la théorie de Damascène¹, Albert définit le libre arbitre comme une faculté distincte de la raison et de la volonté². Dans sa *Summa de creaturis*, il s'appuie sur l'ordination spéciale de l'arbitre dont l'acte est de choisir³. Il relève que le choix se fait entre deux propositions⁴. Il accorde dans l'acte du choix un rôle à la fois à l'intellect et à la volonté : la raison discerne ce qui est appétible⁵ ; la volonté consent à l'un d'eux⁶. Albert dote l'arbitre de la faculté de juger⁷. Il insiste, plus que ses contemporains, sur la notion d'arbitrage qui revient à l'arbitre en cas de conflit entre l'intellect et l'appétit volontaire⁸. Dans son commentaire sur les *Sentences*, il maintient sa théorie du libre arbitre comme troisième puissance de l'âme mais il renonce à sa théorie de l'arbitrage. Il restreint l'acte du libre arbitre au choix. Malgré l'influence de son maître sur ses propres œuvres, malgré ses modifications,

¹ P. MICHAUD-QUANTIN, *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, Paris, 1966, p. 208 : « au lieu d'être personnelle, la définition qu'il en (i.e. l'activité humaine) donne se borne à reproduire celle de Jean Damascène ».

² ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, Paris, q. 70, a. 2, ad obj. 3, p. 577 : « *quod liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis* » ; *Commentarii in IV Sententiarum*, éd. Borgnet, t. 27, II, A, P. I, d. 25, a. 1, q. 1, sol p. 423 : « *liberum arbitrium est nominatum a ratione et voluntate : quia ipsum radicatur in essentia anime secundum ordinem ad rationem praecedentem, et voluntatem ut sequentem, secundum quod voluntas est in ratione* ».

³ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, Paris, q. 70, a. 2, sol., p. 575 : « *quod liberi arbitrii potentia est specialis secundum ordinem naturae : et hoc patet per actum ipsius liberi arbitrii, qui est eligere, qui abet aliquid rationis et aliquid voluntatis* ».

⁴ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, Paris, q. 70, a. 2, sol., p. 575 : « *eligere enim duobus praepositis alterum praeoptare est* ».

⁵ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, Paris, q. 70, a. 2, sol., p. 575 : « *primum est actus rationis, qui considerando proponit animae appetibilia et discernit quid appetibile sit* ».

⁶ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, Paris, q. 70, a. 2, sol., p. 575 : « *Secundum est voluntatis consentientis in unum appetibilem* ».

⁷ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, Paris, q. 70, a. 2, sol., p. 575 : « *Sciendum tamen, quod aliud est arbitrari, et aliud judicare : Judex enim in judicio ordinem juris tenet : et hoc convenit proprie rationi, qua judex est appetibilem : ideo ratio secundum quod est judex, semper dissentit malo* ».

⁸ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, Paris, q. 70, a. 2, sol., p. 575 : « *Quando autem compromittitur in arbitros, tunc compromittentes cedunt a jure suo, et arbitrorum est moderari pro utraque parte : possunt tamen deflecti ad gravamen partis unius et alterius : et hoc proprie convenit libero arbitrio, cujus est moderari inter decretum rationis, et appetitus voluntatis, et per electionem potest declinare in unum vel in alterum. Et propter hoc dicitur esse liberum arbitrium : quia in arbitrando non habet limites sibi praefixos quantum debeat moderari pro ratione, et quantum pro voluntate* ». Sur ce point : C. MAC CLUSKEY, « Worthy Constraints in Albertus Magnus's Theory of Action », in *Journal of History of Philosophy*, 34, 2001, p. 525-531.

Thomas rejette l'ensemble de la doctrine d'Albert. Il a d'autant moins de mal à le faire que, même si celui-ci a trouvé cet argument chez d'autres auteurs, tels Gandulphe de Bologne¹, Pierre de Capoue² ou Godefroy de Poitiers³, qui ont soutenu le même raisonnement, sa position reste isolée.

L'Aquinate construit son argument sur la notion aristotélicienne de la motion. Il pose que « *les divers êtres sont mus de manière différente* »⁴. Il reprend, sous une autre forme, un problème posé par Aristote. Dans le traité *De l'âme*, celui-ci demande à quelle partie de l'âme la faculté motrice se rapporte⁵. Mais, l'Aquinate ne fait pas de l'arbitre la puissance motrice de l'âme. Il refuse la théorie de ceux qui accordent à l'arbitre la faculté de juger des autres puissances. Son objectif est de faire du libre arbitre la faculté de choisir. Ainsi, écarte-t-il la définition, peu précise, de Damascène, rapportée par le *Tractatus* de Jean de la Rochelle⁶. Cette définition, situant la raison, volonté et le libre arbitre dans la partie rationnelle de l'âme, semble en faire trois puissances séparées. Or, le dominicain admet la théorie des puissances de l'âme d'Aristote. Aussi, le dominicain cite-t-il en *sed contra* le *De anima* pour qui la volonté et la raison appréhendent le volitif et l'intellectif⁷, puis le *Grand commentaire de la Métaphysique* d'Averroès⁸ : « *les substances séparées sont divisées seulement en intellect et volonté* »⁹. Il en déduit que l'âme humaine est dotée de deux puissances : l'intellect et la volonté. Or, il rappelle que « *le libre arbitre est dans les substances séparées, en Dieu et les anges* »¹⁰. Aussi, en déduit-il que le libre arbitre n'est pas une puissance distincte de la volonté et de l'intellect.

¹ O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, I, Gembloux, 1942, p. 38-40 : Gandulphe de Bologne.

² *ibid*, p. 55-56 : Pierre de Capoue.

³ *ibid*, p. 62-63 : Godefroy de Poitiers.

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 3, *sed contra* 2, p. 596 : resp. : « *diversi diversis viis moventur* ».

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 9, 432 a 19.

⁶ JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, Paris, 1964, II, XLIII, p. 119 : « *Motiva rationalis secundum Damascenum diuiditur in voluntatem, rationem et libertatem arbitrii* ».

⁷ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 3, *sed contra* 1, p. 595-596 : « *voluntas et ratio comprehendunt sufficienter apprehensionem intellectivam et affectionem* ».

⁸ AVERROÈS, *Metaphysica*, XI, n°36.

⁹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 3, *sed contra* 2 : « *substantiae separatae dividuntur in voluntatem et intellectum solummodo* ».

¹⁰ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 3, *sed contra* 2, p. 596 : « *Constat autem quod in substantiis separatis est liberum arbitrium, sicut in deo et in angelis* ».

c) Le libre arbitre n'est pas une puissance commune à la raison et à la volonté.

Thomas rejette la théorie de ceux qui font du libre arbitre une puissance commune à la raison et de la volonté : celle de Pierre Lombard¹ et celle de Guillaume d'Auxerre. Dans sa *Summa aurea*, ce dernier tente de préciser la définition du libre arbitre qu'il attribue à Augustin. Relevant que Jean Damascène ne distingue pas le libre arbitre de la faculté de discerner et de vouloir, il rapproche d'abord le libre arbitre de la raison puis de la volonté pour finalement en faire une puissance « *mélangée* » (*mixta*)². Cette théorie n'assure pas la liberté de l'homme car il peut y avoir conflit entre la raison et la volonté. Or, Thomas doit à Albert le Grand d'avoir rompu avec la tradition en séparant l'arbitre de la volonté et de l'intellect³. En conséquence, l'Aquinat a un autre objectif conceptuel que Guillaume d'Auxerre qui ne cherchait pas à rattacher l'arbitre soit à la volonté, soit à l'intellect. La question ne se posait alors pas. Le dominicain, lui, s'insère dans un débat renouvelé par la traduction de l'*Éthique*. Il désire à la fois préciser le rôle de la volonté et protéger celui de l'intellect qui sont les deux facultés que promeut la traduction latine de l'*Éthique*. En conséquence, Thomas accorde cette faculté soit à la volonté, soit à la raison. De nouveau, il s'appuie sur Anselme qui accorde à la volonté d'être le moteur de l'homme⁴. Aussi, le dominicain lie-t-il l'arbitre à la volonté.

d) L'arbitre est le libre jugement de la volonté.

¹ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 1, p. 461 : « *philosophi definientes dixerunt liberum de voluntate iudicium, quia potestas ipsa et habilitas voluntatis et rationis* ».

² Et pas seulement lié à la raison comme le retiennent souvent les historiens. GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribaillier éd., Paris-Rome, 1982, II, X, c. 2, p. 276 : « *Cum igitur duos habeat actus, scilicet velle et discernere, et diversitas potentiarum dinosci habeat penes varietatem actuum, videtur aliquibus quod neque sit ratio neque voluntas, sed potentia mixta ex hiis* ».

³ C. A. MAC CLUSKEY, « Albertus Magnus and Thomas Aquinas on the freedom of human Action », in *Albertus Magnus*, Berlin, 2001, p. 244 : « *Writing firsts in the 1240s, Albert follows the tradition in holding that human beings act freely in virtue of liberum arbitrium. However, he breaks with tradition by holding that liberum arbitrium is a power separate from both intellect and will* ».

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 3, resp., p. 596 : « *Anselmus dicat quod voluntas est motor omnium virium : oportet enim ut ea quae est liberrima, super alias dominium est imperium habeat* ».

Thomas retient comme définition du libre arbitre celle de Boèce : l'arbitre est le « *liberum de voluntate iudicium* »¹. De manière étonnante, il ne la confronte pas aux autres définitions présentées par les *Sentences* et ne prouve pas sa validité. Son choix semble se faire par défaut. Il ne retient pas les définitions d'Anselme de Cantorbéry et d'Hugues de Saint-Victor. Il suit en cela Albert le Grand². Anselme, faisant du libre arbitre la capacité de conserver la rectitude, raisonne dans un cadre théologique mais ne prouve pas la liberté comme étant inamissible. Hugues, faisant du libre arbitre un mouvement spontané, raisonne dans un cadre philosophique mais compromet la liberté de choix. Thomas, en omettant de relever ces définitions, se dispense de les critiquer.

Le choix de Thomas repose sur la grande influence de Boèce qui transmet une théorie de la liberté pouvant se réclamer d'Aristote. Pourtant, l'adoption de cette définition n'est pas évidente. Pierre Abélard a adopté cette définition mais sa théorie du libre arbitre a été réprouvée lors du concile de Sens de 1140, notamment pour avoir avancé que le libre arbitre suffit pour atteindre le bien³. L'impact de cette condamnation est important : aucun disciple d'Abélard n'a traité du libre arbitre⁴. L'Aquinate est, peut être, conforté dans ce choix par l'autorité d'Anselme de Cantorbéry, et par celle de Bernard de Clairvaux⁵ qui adoptent une définition similaire. Ce dernier précise que le jugement est ce qui permet de discerner le licite de l'illicite⁶. Thomas est, plus certainement, conforté dans ce choix par Guillaume d'Auxerre. La démonstration de celui-ci s'appuie sur une opposition entre la définition d'Augustin et celle de Jean Damascène. Favorable à l'utilisation des œuvres d'Aristote en théologie, Guillaume entend concilier la théorie théologique d'Augustin avec celle, psychologique, issue d'Aristote. Aussi, cherche-t-il à montrer en quoi le libre arbitre correspond à un jugement. Reprenant la distinction de Pierre Lombard entre l'acte bon et l'acte méritoire, Guillaume

¹ BOÈCE, *Super Libri Perihermeneias*, Prol., III, P. L. 64, 492-493.

² ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, Paris, q. 70, a. 1.

³ O. LOTTIN, *Psychologie et morale*, I, Gembloux, 1942, p. 25 : « *Le Concile de Sens avait réprouvé cette proposition attribuée à Pierre Abélard : 'liberum arbitrium per se sufficit ad aliquod bonum'* ».

⁴ Ni Herman dans son *Epistome theologiae christianae*, ni Roland Bandinellus dans ses *Sentences*. HERMAN, *Epistome theologiae christianae*, S. Buzzetti éd. Firenze, 1981. ROLAND BANDINELLUS, *Die Sentenzen Rolands nachmals Papsts Alexander I*, P. A. Gietl. éd., Freiburg, 1891.

⁵ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, IV, 11, p. 268 : « *arbitrium quippe iudicium est* ».

⁶ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, IV, 11, p. 268 : « *iudicii est discernere quid liceat vel non liceat* ».

précise qu'il correspond à un « *double jugement* »¹ : le premier est un jugement théorique qui définit ce qui est bon à faire ; le second est un jugement pratique qui correspond à un commandement d'exécuter. Le premier est un acte psychologique sans mérite parce qu'il est purement naturel. Seul le second est méritoire, parce qu'il est inspiré par la grâce divine. Selon Guillaume, ce second jugement correspond à l'action du libre arbitre. Thomas bénéficie de cette démonstration.

O. Lottin a montré que Thomas fonde la liberté humaine dans le jugement². En effet, l'Aquinate fait du jugement l'acte propre du libre arbitre. Comme il le redéfinira dans la *Summa theologiae*, il utilise le terme de jugement dans un sens juridique : il en fait l'acte du juge, c'est à dire de celui qui discerne la règle à appliquer puis l'applique au cas concret³. Désormais, il utilise le terme de *iudicium* pour désigner l'acte volitif ou le choix effectif⁴. Néanmoins, comme G. Verbeke l'a noté, le dominicain ne restreindra pas l'acte volitif au seul jugement⁵. En utilisant cette définition, il refuse notamment la théorie présentée par Albert le Grand, qui, dans sa *Summa de creaturis*, définit le jugement comme « *une inclination spontanée à ce que décrète la raison et à l'appétit volontaire* »⁶. Or, Thomas n'admet pas

¹ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribailier éd., Paris-Rome, 1982, II, X, c. 2, p. 278-279 : « *Respondendum quod est iudicium duplex : unum iudicium quo iudicat quis quid faciendum, quid non ; et hoc est iudicium mere discretionis penes quod nullum est meritum aut demeritum, sicut probatum est supra ; et hoc est per viam iuris naturalis, quia per viam fidei vel intellectus doni bene potest esse meritorium. Alterum est iudicium quo quis sciens per deliberationem et collationem aliquorum quid faciendum, quid non, diffinit et sententiat et imperat ut hoc fiat, illud non. Hoc est primum opus virtutis post opus nature ; et tale iudicium est meritorium et actus potentie eligendi, que est liberum arbitrium* ».

² O. LOTTIN, « La preuve de la liberté humaine chez S. Thomas d'Aquin », in *R.T.A.M.*, 23, 1956, p. 326.

³ II-IIae, q. 60, a. 1, resp., p. 223 : « *Iudicium proprie nominat actum iudicis inquantum est iudex. Iudex autem dicitur quasi ius dicens. Ius autem est obiectum iustitiae, ut supra habitum est. Et ideo iudicium importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem iusti sive iuris* ». Sur ce point : R.-T. CALDERA, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1980, p. 49-54 : « La notion de jugement ».

⁴ T. G. BELMANS, « Le jugement prudentiel chez saint Thomas. Réponse à R. Mac Inerny », in *R.T.*, 3, 1991, p. 414-415 : « *le mot iudicium doit être compris en un sens impropre comme désignant l'acte volitif ou le choix effectif* ».

⁵ G. VERBEKE, « Le développement de la vie volitive d'après S. Thomas », in *R.P.L.*, 56, 1958, p. 27 : « *En résulte-t-il que saint Thomas réduit l'acte volitif à l'élaboration d'un jugement ? Nullement, car s'il en était ainsi, ce serait l'identification de l'intelligence et de la volonté, alors qu'il admet une différence générique entre les deux facultés de l'âme* ».

⁶ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, q. 70, a. 4, P. II, ad quaest., p. 585 : « *quod arbitrium non dicit iudicium rationis, ut primum habitus est, sed spontaneam inclinationem ad decretum rationis* ».

encore que la théorie selon laquelle un mouvement spontané peut être libre. Contrairement à Albert¹, l'Aquinat ne suit pas l'*Éthique* sur ce point. Néanmoins, influencé par la théorie du jugement pratique d'Aristote, il énonce que le jugement ne correspond « *ni à une puissance ni à un habitus mais à un acte* »². Il ne précise pourtant pas ce que le terme de jugement recouvre : soit un jugement purement spéculatif, soit une prise de position pratique vis-à-vis de l'objet présenté. Il ne justifie pas, comme le fait Bonaventure, l'expression « *liberum arbitrium* ». Celui-ci, distinguant l'expression de *liberum arbitrium* et celle de *liberum iudicium*, explique que le juge doit uniquement se conformer à appliquer les règles du droit tandis que l'arbitre décide selon le commandement de la volonté³. Thomas ne peut admettre cette théorie qui semble déterminer l'acte de l'arbitre au mouvement de la volonté.

III. Le libre arbitre est le pouvoir libre de l'homme.

1) L'arbitre est le pouvoir de la volonté.

a) Le jugement se rapporte à la raison et à la volonté.

Thomas a précédemment fait de l'arbitre à la fois une puissance de l'âme et le libre jugement de la volonté. Il se trouve devant une difficulté conceptuelle : comment l'arbitre peut-il être à la fois une puissance et un acte ? Il reprend, sous une certaine forme, le raisonnement proposé par Albert le Grand dans sa *Summa de creaturis* qui étudie la nature du

vel appetitum voluntatis ». Sur ce point : R. SCHÖNBERGER, « Rationale Spontaneität. Die Theorie des Willens bei Albertus Magnus », in A. Speer éd., *Albertus Magnus*, Berlin, 2001, p. 221-234.

¹ Albert est déjà auteur de la *Summa de creaturis*, avant 1243, de la *Summa de Bono*, vers 1243, avant la rédaction de son propre commentaire sur les *Sentences*, vers 1254-1257.

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 1, ad. 3, p. 591 : « *iudicium, proprie loquendo non nominat potentiam, nec habitum, sed actum* ».

³ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 25, Pars I, *Dubia circa litteram Magistri* I, resp., p. 607 : « *Iudicium importat actum rationis regulatum secundum regulas veritatis sive supernae legis ; arbitrium vero importat actum rationis regulatum secundum imperium voluntatis. Unde, ille dicitur iudex cuius est secundum iura causam terminare ; ille autem dicitur arbiter, qui ad proprium voluntatis nutum causam terminare habet. Et quoniam liberum arbitrium, quantum est de se, decernere habet de agendis iuxta voluntatis nutum magis quam iuxta iuris praeceptum, hinc est quod magis proprie nominatur per nomen arbitrii quam per nomen iudicii* ».

libre arbitre¹, les actes du libre arbitre² puis la nature de la liberté³ mais propose une démarche plus synthétique : il traite à la fois de la faculté de l'âme, en s'appuyant sur la définition de Pierre Lombard, et de son acte, en s'appuyant sur la définition de Boèce. Il élabore son raisonnement à partir de la distinction acte-puissance du *De anima*. Précisément, il propose une transformation de la définition boécienne du libre arbitre : il énonce que l'acte du libre arbitre est la délibération. Il assimile le jugement boécien à la délibération aristotélicienne. Il sait que l'*Éthique* rattache la délibération à l'intellect. Il donne une définition différente de celle de Jean de la Rochelle, dans sa *Summa De anima*⁴, et d'Albert le Grand, dans le *De Bono*⁵, qui définissent la délibération elle même comme un appétit. L'Aquinate cherche à protéger le rôle de l'intellect dans le jugement : il rappelle que le libre arbitre présuppose la volonté et la raison. Il propose une synthèse de deux courants doctrinaux contraires. L'un, à la suite de Prévostin de Crémone, identifie le libre arbitre à la raison. L'autre, à la suite de Philippe le Chancelier⁶, identifie le libre arbitre à la volonté. En conséquence, Thomas admet l'existence de deux jugements : un qui se rapporte à l'intellect et un autre qui se rapporte à la volonté. D'abord, il admet que le libre arbitre s'appuie sur le jugement de l'intellect. Il distingue, dans le jugement de l'intellect, la simple appréhension et l'acte réflexif⁷. Il définit l'acte réflexif comme l'identification de l'objet reconnu comme conforme au vrai. Il présuppose que le jugement juste suppose cet acte réflexif. S'appuyant sur Damascène, il précise que le jugement implique une détermination, une sentence portée sur l'objet. S'appuyant sur Aristote, il affirme que « *le jugement entraîne le choix* »⁸. Il propose une

¹ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, q. 70, a. 2, p. 570-579 : « *Quid sit liberum arbitrium* ».

² ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, q. 70, a. 3, p. 579-581 : « *De actus liberi arbitrii* ».

³ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, q. 70, a. 4, p. 582-586 : « *De libertate ejus* ».

⁴ JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa De anima*, J.-G. Bougerol éd., Paris, 1995, III, c. 79.

⁵ ALBERT LE GRAND, *De Bono*, B. Geyer et alii éd., Münster, 1951, I, q. 4, a. 7, sol. 1, p. 63 : « *Dicendum, uod in veritate consilium est appetitus inquisitivus, sicut dicit Damascenus. Appetitus enm est generale movens, in cuius forma omnia moventia uniuntur, sicut notum est in quaestione De potentiis motivis. Et sic ratio practica reducitur ad appetitum, et illius appetitus inquisitivus est de faciendo vel non faciendo. Secundum autem quod appetitus stricte sumitur et dividitur in desiderium et voluntatem, sic ratio non est appetitus vel ars eius* ».

⁶ PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa De bono*, N. Wicki éd., Berne, 1985, q. 2, p. 175 : « *libertas, licet communiter sit in voluntate et ratione, scilicet in illa potentia quantum ad utrumque actum, est tamen principaliter quantum ad voluntatem* ».

⁷ Sur ce point : D. CONNELL, « St Thomas on Reflection and Judgement », in *Irish Theological Quaterly*, 45/4, 1978, p. 234-247.

⁸ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, ad. 2, p. 597 : « *judicium tamen electionis* ».

solution étonnante qui détermine le choix au jugement et qui semble nier la liberté de choix. En conséquence, le dominicain nuance la définition de Boèce : « *le jugement ne convient pas à la volonté de manière absolue* »¹.

Clairement, Thomas ne propose pas une théorie qui déterminerait le vouloir au jugement de l'intellect. En effet, il accorde à la volonté de vouloir l'objet et de juger de sa conformité avec le bon. Il articule la définition de Boèce et les notions issues de l'*Éthique*. Il précise : « *le jugement du choix qui tient lieu de conclusion convient à la volonté dans la mesure où la vertu de la raison demeure en elle* »². Suivant l'articulation objet intelligé-intellect-volonté, il fait intervenir ce jugement après celui de l'intellect : le jugement de la volonté vérifie la conformité de l'objet présenté par l'intellect au bon recherché. Ouvertement, Thomas glisse de la notion de jugement à celle de choix³. Son attention a peut-être été attirée sur ce point, indirectement, par Philippe le Chancelier et, plus directement, par Odon Rigaud qui demandent pourquoi le libre arbitre est désigné par le terme de *iudicium* et non d'*electio*. Pour le moment, l'Aquinate associe les deux notions. Il définit le jugement de l'arbitre comme le libre jugement du choix. En conséquence, il lie jugement et choix, arbitre et volonté. Il fait de la volonté la source de la liberté du jugement. Il attire l'attention sur la préposition « *de* » dans la définition de l'arbitre rapportée par les *Sentences* : « *le 'de' ne dénote pas une cause matérielle comme si la volonté était ce sur quoi porte le jugement mais l'origine de la liberté* »⁴. Thomas fait de la volonté la source de la liberté. Il n'adopte pas de position intellectualiste semblable à celle défendue par Pierre Abélard dans son *Introductio ad theologiam*⁵. Il propose plutôt une théorie dite volontariste « du dernier mot ».

b) Le libre arbitre est le choix de la volonté.

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, ad. 2, p. 597 : « *quod quamvis iudicium non pertineat ad voluntatem absolute* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 3, ad. 2, p. 597 : « *iudicium tamen electionis quae tenet locum conclusionis ad voluntatem pertinet secundum quod in ea virtus rationis manet* ».

³ Comme ne l'a pas vu J. LAPORTE, in « Le libre arbitre et l'attention selon S. Thomas », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38, 1931, p. 73, qui réduit la notion de libre arbitre au jugement.

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 3, ad. 5, p. 598 : « *liberum de voluntate iudicium not denotat causam materiale, quasi voluntas sit id de quo est iudicium, sed originem libertatis* ».

⁵ PIERRE ABÉLARD, *Introductio ad theologiam*, V. Cousin éd., t. 3, Paris, 1859, p. 140 : « *liberum arbitrium ex ratione decrevit* ».

Implicitement, Thomas écarte la définition que Guillaume d'Auxerre a, le premier, attribuée à Augustin¹. Il n'assimile pas l'arbitre à la volonté libre. Précédemment, il a accordé à la volonté le pouvoir de juger. Désormais, il centre sa réflexion sur la notion d'*electio*, transmise par la traduction latine de l'*Éthique*. Il entend transformer la définition boécienne du jugement dans un sens aristotélicien. Il subordonne la notion d'*electio* à celle de l'arbitre. Il précise que l'arbitre n'effectue qu'un seul acte : choisir (*eligere*)². Il écarte l'argument de Guillaume d'Auxerre qui prêtait deux actes à l'arbitre : choisir et consentir³. Il suit Jean Damascène qui rapprochait déjà les notions d'*electio* et de libre arbitre : « *l'arbitre choisit librement* »⁴. L'Aquinat transforme ainsi la théorie boécienne afin de conférer à l'homme la pleine responsabilité de son acte. Grâce à la notion d'*electio*, le dominicain accorde à l'arbitre un acte totalement distinct de ceux de la volonté et de la raison.

Suivant la *Physique*, Thomas assimile l'acte à un effet qui ne peut se rapporter qu'à une cause unique. Il ajoute que le choix ne résulte pas d'un *habitus* mais d'une puissance de l'âme⁵. Il se trouve devant une nouvelle difficulté conceptuelle : il refuse d'assimiler libre arbitre et libre volonté. Il retient l'*Éthique* en objection : « *la volonté est la volonté de la fin, mais le choix ne porte pas sur la fin mais sur ce qui est en vue de la fin* »⁶. Il construit son raisonnement sur la distinction entre le vouloir et le choix. Il se différencie de Philippe le Chancelier qui oppose l'acte de juger de celui de vouloir⁷. L'Aquinat suit l'*Éthique* qui définit le choix soit comme un « *intellect appetitif* », soit comme un « *appétit intellectif* ». Il précise que le choix consiste à préférer une proposition parmi deux⁸. Il précise qu'Aristote,

¹ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribailier éd., Paris-Rome, 1982, X, II, p. 277 : « *dicit in libro de libero arbitrio : 'Liberum arbitrium est voluntas libera'* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 2, ad. 3, p. 594 : « *libero arbitrio assignatur actus ille qui est eligere* ».

³ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, Gembloux, 1942, I, p. 67 : « *Cet acte spécifique du libre arbitre, Guillaume l'appelle indifféremment electio et consensus* ».

⁴ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, c. 36, p. 138 : « *libere arbitrio eligit* ».

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 1, ad. 3, p. 593 : « *et ideo congruentius hoc nomine actus datur intelligi potentia quam habitus* ».

⁶ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 3, obj. 3, p. 595 : « *voluntas est finis, electio autem non est finis sed eorum quae sunt ad finem* ».

⁷ PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa De bono*, N. Wicki éd., Berne, 1985, q. 2, p. 180 : « *Licet actus sint separati velle et iudicare* ».

⁸ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 2, arg. 4, p. 592 : « *electio nihil aliud est quam duobus praeoptare* ».

malgré son imprécision, semble rapporter le choix à l'appétit. Pour la première fois, Thomas glisse du concept de volonté à celui de d'appétit, qu'il doit notamment à Guillaume d'Auxerre¹ et surtout à Philippe le Chancelier. Ce dernier, essayant de concilier l'*Éthique* et le *De Fide orthodoxa*, inclut l'appétit dans l'action de la volonté. Il distingue quatre étapes. Dans la première, l'appétit se porte sur un bien rationnel ou sensible². Dans la seconde, l'appétit appréhende la réalité du bien désiré. Dans la troisième, l'appétit se porte sur ce bien. Dans la quatrième, il s'attache au bien désiré. Suivant l'*Éthique*, proche de Philippe, Thomas dote, lui-aussi, la volonté d'un appétit du bien. Comme Philippe, plutôt que d'opposer ou d'assimiler appétit et volonté, il inclut l'appétit aristotélécien dans la volonté augustinienne. Aussi, l'Aquinat accorde-t-il à la volonté deux actes : vouloir le bien et choisir. Ainsi, définit-il, finalement la volonté, comme le « principe des possibilités alternatives ».

c) L'arbitre est cause de son acte.

Thomas inclut à la fois l'appétit et l'arbitre dans la volonté. Il fait du choix l'acte principal de la volonté. Il s'écarte de la théorie d'Augustin pour adopter celle transmise par la traduction latine de l'*Éthique*. Il ne retient pas la théorie proposée par Albert le Grand dans sa *Summa de creaturis* qui posait deux actes pour la volonté, un avant et un après celui du libre arbitre. Il ne distingue pas non plus libre arbitre et volonté à la manière de Richard Fishacre. Celui-ci distingue volition complète et incomplète. Il fait du mouvement spontané de la volonté mue par la raison une volition incomplète et fait du libre arbitre le pouvoir de l'âme rationnelle pour empêcher ce mouvement spontané. Il accorde à l'arbitre de permettre une volition complète puisque choisie³. Mais, cette théorie n'est pas celle que Thomas promeut. Suivant l'*Éthique*, celui-ci prête à la volonté de vouloir le bien et à l'arbitre de choisir les moyens. O. Lottin a relevé que, grâce à l'autorité d'Aristote, l'Aquinat lie les théories

¹ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribailly éd., Paris-Rome, 1982, X, c. 3, sol, p. 282 : « *Sed tunc oportet appellari voluntas nomen quod accipitur in ratione liberum arbitrium, ut appellaretur voluntas appetitus* ».

² PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa De Bono*, N. Wicki éd., Berne, 1985 : « *Et dicendum est quod primo est appetere bonum simpliciter uel bonum ut nunc ; et post appetentiam consequitur sentire aut credere illud esse tale per aliquam rationem ; et deinde uelle ipsum aut desiderare ; et deinde appetere aut fugere ; appetitus autem uel fuga erunt uel in ui nota ad bonum, ut in concupiscibili uel in ui nata ad arduum, sicut in irascibili ; et hoc potest esse quod moueatur uel ab imperio rationis uel preter imperium* ».

³ R. J. LONG, « Richard Fishacre's Treatise *De libero arbitrio* », in *Les philosophies éthiques et politiques au Moyen Age*, II, 1995, p. 879-891.

héritées de Prévostin de Crémone et de Philippe le Chancelier¹. En posant que l'acte du libre arbitre est le choix, le dominicain rompt avec la définition classique. En effet, il restreint le pouvoir du « principe des possibilités alternatives » à un pouvoir s'exerçant uniquement sur des moyens en vue d'une fin nécessitante. Adoptant la notion d'*electio*, l'Aquinate ne prend pas la peine de se demander, comme Bonaventure « *si l'acte de l'arbitre était un acte contingent ou nécessaire* »².

Mais, Thomas fait glisser le concept de libre arbitre de la théologie à la philosophie afin de proposer une définition philosophique de la liberté humaine : l'homme est libre car il est cause de son acte. Il lie la notion augustinienne de pouvoir et celle aristotélicienne de puissance de l'âme. Il fait du libre arbitre la faculté « *qui a son acte dans son libre pouvoir* »³. Avec cette définition, il s'écarte de Bernard de Clairvaux pour qui il appartient à l'homme seulement de vouloir et non de pouvoir⁴. Celui-ci précise qu'il s'agit non pas de vouloir le bien ou le mal mais « *de toujours vouloir* »⁵. Pour Thomas, la liberté consiste à pouvoir choisir ceci ou cela. Certes, l'Aquinate n'accorde pas la liberté pleine et entière d'action à l'homme. E. Stump a relevé que le dominicain restreint la toute puissance de l'arbitre au choix⁶. En effet, il s'agit d'une limitation de la liberté de l'arbitre. Mais, le dominicain entend le pouvoir de l'arbitre comme une possibilité d'agir sans nécessité ni contrainte⁷.

¹ O. LOTTIN, « Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin », p. 409 : « *La notion de l'electio, acte propre du libre arbitre, est de la sorte chez saint Thomas le confluent des deux courants d'idées qui ont marqué la première moitié du XIIIe siècle* ».

² BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 25, P. II, a. 1, q. 2, p. 609-611 : « *Utrum liberum arbitrium sit actuum contingentium et necessarium, an contingentium tantum* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 1, ad. 2, p. 591 : « *liberum arbitrium facultas dicitur non quasi habitus quidam, sed quia actum suum in libera potestate habet* ».

⁴ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, VI, 16, p. 280 : « *Velle siquidem inest nobis ex libero arbitrio, non etiam posse quod volo liberum arbitrium non est, si potestas peccandi eius pars est sine qua esse non potest* ».

⁵ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, VI, 16, p. 281 : « *Non dico velle bonum aut velle malum, sed velle tantum* ».

⁶ E. STUMP, *Aquinas*, London-New York, 2005, p. 295 : « *Nonetheless, it is a mistake to suppose that liberum arbitrium is Aquinas' term for the freedom of the will in general. In fact, he explicitly associates liberum arbitrium with only one of the acts of will needed to produce a human action, namely, the act of will which is electio* ».

⁷ Comme l'a relevé également É. GILSON, *Le thomisme*, Paris, 1997, 6^e éd., p. 306 : « *libre de contrainte par définition la volonté est également libre de nécessité* ».

2) Article 4 : L'arbitre peut choisir le bien ou le mal.

a) Le libre arbitre d'Adam pouvait éviter de pécher.

1. Adam pouvait-il éviter de pécher ?

Thomas demande « *si Adam pouvait éviter de pécher par son libre arbitre dans son premier statut* »¹. Il pose un problème théologique essentiel, transmis par l'interprétation de la *Genèse* de ses grands prédécesseurs : Adam était-il libre de pécher ou non ? Le dominicain aborde le problème du choix du mal de manière originale car tardive. Contrairement à Augustin, à Pierre Lombard et à ses commentateurs², l'Aquinate ne lie pas d'emblée le problème du libre arbitre au mal. Il n'étudie cette question théologique qu'après avoir défini de manière philosophique la nature du libre arbitre. Suivant Aristote, il étudie l'acte après avoir étudié la puissance. Il retient la théorie présentée par les *Sentences* : « *le libre arbitre, comme le dit le Lombard, est ce par quoi le mal est choisi quand la grâce fait défaut. Mais Adam, dans le premier statut n'a pas eu la grâce ; autrement il s'en serait servi pour mériter la vie. Donc il semble qu'il fallait que celui-ci choisisse le mal* »³. Le péché détruit-il le pouvoir des opposés de l'arbitre ?

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, p. 598 : « *Utrum Adam potuerit vitare peccatum per liberum arbitrium in primo statu* ».

² Par exemple : BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 24, P. I, d. 1, a. 1, q. 1, p. 554-556 : « *Utrum homini dari potuerit liberum arbitrium inflexibile per naturam* » ; q. 2, p. 556-557 : « *Utrum homini datum fueri naturale adiutorium, per quod posset absque gratia tentationi resistere* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, obj. 2, p. 599 : « *liberum arbitrium, ut in littera dicitur, est quo malum eligitur gratia desistente. Sed Adam in primo statu gratiam non habuit ; alias proficere potuisset ad meritum vitae. Ergo videtur quod oportebat illum malum eligere* ».

2. Adam a péché volontairement.

Thomas énonce en *sed contra* : « on ne doit imputer à personne de faire ce qu'il ne peut pas éviter. Mais ne pas avoir résisté au péché a été imputé à l'homme pour son châtement »¹. Dans le *Contra Faustus*, Augustin précise que le « péché est tout ce qui est dit, fait ou désiré contre la loi de Dieu »². Contrairement à Augustin, le dominicain ne définit pas la nature du péché. Il se contente de retenir un argument de foi issu de l'interprétation de la *Genèse* : Adam et Ève ont péché volontairement. Pour Thomas, la difficulté ne porte pas sur la définition du péché mais sur la nature de l'acte qui réalise le péché. Aussi, retient-il également en *sed contra* que : « dans les réalités naturelles, la forme spécifique et la vertu de se maintenir dans l'être spécifique sont données en même temps à une réalité engendrée. Mais les œuvres de Dieu sont plus parfaites que les œuvres de la nature. Donc lorsqu'il donna à l'homme la rectitude de la volonté, il semble qu'il lui donna la puissance de se maintenir dans cette rectitude »³. Il retient les théories d'Augustin et surtout d'Anselme pour lesquels la puissance de la volonté consiste à conserver la droiture⁴ ou la rectitude⁵. Il admet que la possession de rectitude de la volonté accorde à Adam le pouvoir de conserver la justice divine. Implicitement, il reconnaît qu'Adam a reçu de Dieu la responsabilité de ses actes. En effet, il revenait à Adam la responsabilité de conserver cette rectitude. Or, Thomas constate qu'elle n'a pas été conservée. Il ne peut proposer une théorie contrairement à l'interprétation classique de la *Genèse* et transmise par les Pères. Il en déduit qu'Adam a volontairement choisi de l'abandonner et, en conséquence, qu'il a péché librement.

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, *sed contra* 1, p. 599 : « nulli imputandum est, si facit illud quod vitare non potest. Sed homini imputantum est ad poenam, quod peccato non resistit ».

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contra Faustus*, 22, 27.

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, *sed contra* 2, p. 599 : « in rebus naturalibus simul datur rei generatae forma specifica, et virtus sese conserandi in esse specifico. Sed opera Dei sunt perfectiora quam opera naturae. Cum ergo homini rectitudinem voluntatis dederit, videtur quod dedit ei potentiam conservandi se in illa rectitudine ».

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., p. 266 : « Si enim homo aliquod bonum est, et non posset, nisi cum uellet, recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset ».

⁵ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, c. 13, p. 225-226 : « quod potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem sit perfecta definitio libertatis arbitrii ».

3. Adam n'était pas contraint à pécher ni par la violence, ni par les passions, ni par les habitus.

Thomas s'écarte de Guillaume d'Auxerre qui pose le problème du péché en lien avec le mouvement de la partie rationnelle de l'âme¹. Si Guillaume suit le *De anima*, l'Aquinate suit l'*Éthique*. Il centre sa réflexion sur la notion de choix. Thomas énonce : « *on peut entendre de deux manières que quelqu'un n'a pas pu éviter le péché* »². D'abord, il retient que l'homme « *est poussé par violence au péché* »³. Il retient le problème aristotélicien de la violence engendrée par une cause extérieure. Il relève que ce cas n'est pas possible car incompatible avec la nature de l'arbitre qui est libre de toute contrainte⁴. Il n'ignore pas qu'Aristote refuse, dans l'*Éthique*, qu'un mouvement créé de manière violente par une cause extérieure soit volontaire et, donc, libre. Puis, le dominicain relève : « *le libre arbitre incline vers le mal, soit par un habitus, soit par une passion à laquelle le libre arbitre succombe* »⁵. Il retient le problème de la causalité possible d'une passion ou d'un *habitus* sur l'arbitre. Il doit le problème à l'*Éthique* mais le transforme pour l'adapter à sa problématique.

¹ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribailly éd., Paris-Rome, 1982, II, X, c. 6, p. 297 : « *Utrum superior pars rationis possit peccare* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, resp., p. 599 : « *quod hoc quod aliquis non possit vitare peccatum, potest intelligi dupliciter* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, resp., p. 599 : « *Uno modo ita quod ad peccatum per violentiam impellatur* ».

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, resp., p. 599 : « *quod hoc quod aliquis non possit vitare peccatum, potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod ad peccatum per violentiam impellatur : et hoc omnino libertati arbitrii repugnat, quae coactionem patitur* ».

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, resp., p. 599 : « *Alio modo quia liberum arbitrium ad malum inclinatur vel per habitum aliquem, vel per passionem, cui liberum arbitrium succumbit* ».

Thomas affirme que ces deux cas ne concernent en rien le premier homme qui possédait « *un libre arbitre véritable et intact* »¹. Suivant Augustin, il distingue la nature humaine antérieure au péché originel de la nature humaine postérieure au péché originel. À la suite de l'évêque d'Hippone, l'Aquinate accorde à la nature antérieure au péché originel deux perfections. D'abord, de manière classique, il lie la perfection de cette nature première à la présence de la grâce divine en l'homme. Il propose une théorie qui n'est pas sans rappeler celle d'Anselme mais qu'il transforme dans un sens aristotélicien à l'aide du *Liber de Causis*. Il pose que Dieu agit à la fois dans la volonté et dans la nature comme la cause première agit dans la cause seconde². En conséquence, il fait de Dieu celui qui maintient la créature dans l'être et qui permet d'avoir la rectitude de la volonté. Ainsi, nie-t-il que la violence ait pu contraindre l'arbitre d'Adam à pécher.

Thomas envisage deux sortes de forces intérieures capables d'entraver la liberté de l'arbitre : la sensualité³ et les passions⁴. Il nie que les passions qui inclinent au mal ou la sensualité qu'il définit comme un *habitus* vicieux altèrent la nature première de l'homme. Il distingue inclination et causalité nécessitante. Suivant Augustin, il fait de ces altérations des conséquences du péché⁵. Suivant l'*Éthique*, il accorde à Adam la maîtrise de lui-même. L'Aquinate résume ainsi : « *l'homme est créé en état de grâce* »⁶. Autrement dit, l'homme, dans son premier statut, possède une liberté parfaite, à la fois psychologique et éthique. Ainsi, le dominicain nie-t-il que les *habitus* et les passions aient pu incliner l'arbitre d'Adam à pécher. Ainsi, accorde-t-il au premier homme la liberté vis-à-vis de toute contrainte extérieure et intérieure et à l'arbitre une liberté qui ne souffre pas de coercition.

4. Adam possédait la maîtrise de ses actes.

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, resp., p. 599 : « *Neutro autem non potest dici de primo homine, quod peccato resistere non posset, quia et verum liberum arbitrium habebat, et integrum* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, ad. 1 : « *Deus operatur in voluntate et natura, sicut prima causa in causis secundis* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 3, a. 1.

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 3, a. 3.

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, resp., p. 599 : « *unde nec passiones inerant quae ad malum impellerent, nec habitus perversus naturam corrumpens* ».

⁶ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, ad. 2 : « *homo in gratia creatus est* ».

Thomas est catégorique : « *non seulement il avait ce qui aurait pu résister au péché, mais aussi de quoi résister facilement* »¹. Il nie que le commandement de la volonté et le choix de l'arbitre soient entravés. Précisément, il fait du libre arbitre une puissance non déterminée². Autrement dit, Adam, par son arbitre, possédait la liberté de choix. L'Aquinate définit cette liberté de choix par la non-détermination de l'arbitre qu'il définit comme naturelle. De nouveau, il s'appuie sur la définition aristotélicienne de l'*habitus* pour qui un *habitus* ne peut effectuer qu'un acte unique. S'appuyant sur la *Métaphysique*, il précise ce qu'il entend par « *puissance non déterminée* » : le pouvoir de l'arbitre s'étend à plusieurs actes possibles ou au moins, à un acte et à sa négation. Il retient donc que l'arbitre est bien la « *puissance des opposés* ». En conséquence, il présente Adam comme étant maître de ses actes et, par conséquence, responsable du choix du mal.

b) L'homme dans son état actuel peut faire le bien naturel sans la grâce.

1. L'homme peut-il faire le bien sans la grâce ?

Thomas demande « *si l'homme peut faire le bien sans la grâce ?* »³. Il reprend à son compte le problème théologique débattu par Augustin et Pélage transmis par les *Sentences*. Il envisage les conséquences du péché originel sur l'activité de l'arbitre et cherche à savoir si l'homme, dans son état actuel, peut faire le bien sans la grâce. Il pose donc à la fois le problème de la liberté comme pouvoir autonome de l'homme et celui de la possibilité d'agir ainsi ou autrement malgré l'absence de la grâce.

2. L'homme peut choisir le bien naturel sans la grâce.

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, resp., p. 599-600 : « *habuit quod peccato resistere posset, sed quod etiam illud facile potuerit* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, ad. 1, p. 594 : « *non sit determinata potentia* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 28, q. 1, a. 1, p. 717 : « *Utrum homo possit facere aliquod bonum sine gratia* ».

Par l'intitulé même de sa question, Thomas se démarque des autres commentateurs des *Sentences*. Par exemple, Guillaume d'Auxerre évoque le problème de la grâce « surajoutée »¹. Le dominicain ne retient pas cette précision. Son objectif n'est pas de se contenter de reprendre les réponses déjà formulées par Augustin, selon la démarche proposée par les *Sentences*, mais de redéfinir le rapport entre la grâce divine et les actes préparatoires en intégrant les acquis de l'aristotélisme. Il n'est pas le premier à tenter cette conciliation : Guillaume s'y essaye également. L'Aquinate énonce : « *l'objet de la volonté est le bien* »². Il structure sa réflexion à partir de la finalité des actes : actes naturels ou actes méritoires. Il adopte une théorie qu'il n'abandonnera plus. Raisonnant désormais dans le cadre du statut actuel, il aborde le problème par la théorie finaliste d'Aristote. Ainsi, il identifie le bien voulu à la cause finale et accorde à l'homme une orientation naturelle à la fois métaphysique et éthique vers le bien. Autrement dit, la fin, étant naturelle, détermine le vouloir de l'homme même sans la grâce.

Mais, Thomas sait qu'Anselme et Bernard opposent vouloir et pouvoir et qu'Aristote distingue le vouloir du choix. Aussi, s'emploie-t-il à prouver que l'homme peut choisir le bien. Pour cela, le dominicain suit l'enseignement de l'*Éthique*. Il distingue le bien final et les biens intermédiaires. Il accorde donc à la volonté de porter à la fois sur le bien final et des biens intermédiaires. Il rejoint sur ce point Avicenne qui accorde à chaque faculté une orientation première et essentielle mais qui admet que cette faculté puisse également être orientée vers d'autres fins secondaires³. Ainsi, accorde-t-il à la volonté de pouvoir également se porter naturellement sur ces biens intermédiaires. Il ne précise pas qu'une puissance ne peut vouloir en vain. Mais, il glisse de la notion de vouloir à celle de pouvoir. Assimilant le pouvoir à un choix, il assure que l'arbitre peut choisir le bien sans la grâce. Il peut affirmer une telle théorie car il n'entend pas le choix d'un bien intermédiaire comme un péché. Influencé par l'*Éthique*, il s'écarte d'Augustin qui définit le péché comme un détournement de

¹ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribaillier éd., Paris-Rome, 1982, II, X, c. 5, q. 1, p. 286-291 : « *Utrum liberum arbitrium potens sit in opera de genere bonorum per se sine gratia superaddita* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 3, ad. 3, p. 597 : « *objectum voluntatis sit bonum* ».

³ AVICENNA LATINUS, *Liber De anima*, I, 4, p. 73, 26-31 : « *vis, ex hoc quod est vis essentialiter et primo, est vis ad aliud. Et possibile est eam esse principium alterius rei ab illo, quia ex hoc quod est vis ad aliud, principium est illius : si autem fuerit principium alterius ab illo, non est ex hoc quod est principium essentialiter illius primi. Ergo vires, ex hoc quod sunt vires, non sunt nisi principia actionum designatarum principaliter* ».

la volonté du Bien immuable et commun soit vers un bien propre, soit vers un bien à la fois extérieur et inférieur¹. Pourtant, il adhère, sans restriction à la théologie de la grâce. D'ailleurs, il n'est pas impossible qu'il estime se conformer à l'autorité d'Augustin. En effet, Guillaume d'Auxerre cite celui-ci sur ce point : « *le bien est ce que tous choisissent* »².

3. *L'homme ne peut choisir le bien méritoire sans la grâce.*

Thomas se montre-t-il pélagien ou semi-pélagien sous l'influence de la théorie aristotélicienne du bien ? Il semble, sur ce point, s'opposer à la citation du *Retractationes*³ rapportée par les *Sentences* : « *il est vrai que nos bonnes actions viennent de Dieu ; mais la règle est la même, qu'il s'agisse de vouloir ou de faire ; l'un et l'autre viennent de Dieu, parce que c'est Lui qui prépare la volonté ; l'un et l'autre viennent de nous, car cela ne se produit pas sans que nous le voulions* »⁴. H. Bouillard a montré qu'il n'en est rien⁵. En effet, l'Aquinate rejette ouvertement la théorie de Pélagie. Il fait de la grâce le *principium merendi*⁶. Malgré l'influence d'Aristote sur son raisonnement, il ne néglige pas pour autant la théorie théologique d'Augustin : il s'appuie sur ce point sur la distinction entre « vouloir » le bien et « faire » le bien. Il semble même plus augustinien que Guillaume d'Auxerre sur ce point. Il

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., II, XIX, 53, p. 374 : « *Voluntas autem auersa ab incommutabili et communi bono et conuersa ad proprium bonum aut exterius ad inferius, peccat* ».

² GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribaillier éd., Paris-Rome, 1982, II, p. 174 : « *Bonum autem est quod omnia optant, sicut ait Augustinus* ».

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Retractationes*, I, 1, c. 23, n°2-3.

⁴ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 28, c. 3, p. 455.

⁵ Sur ce point : H. BOUILLARD, *Conversion et Grâce et chez St Thomas d'Aquin*, Paris, 1944, p. 84-87. Il rappelle, p. 95-102, que le problème du semi-pélagianisme n'est pas mentionné dans les *Sentences* et, en conséquence, qu'aucun commentaire sur les *Sentences* contemporains de Thomas ne mentionne les difficultés théologiques liées au débat. Il relève, p. 102-103, que l'Aquinate ignore l'erreur semi-pélagienne dans le commentaire sur les *Sentences* et le *De Veritate*.

⁶ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., I, d. 26, q. 1, a. 4, *sed contra* 2.

construit son raisonnement sur la distinction des deux sens donnés à la notion de *gratia*¹. Il reconnaît que Dieu meut l'homme vers le bien par le biais de l'*habitus* de la grâce qui opère dans la volonté humaine². B. Lonergan a insisté sur le fait que Thomas reconnaît une prémotion externe, nécessaire à la création du mouvement³. En effet, l'Aquinate retient une première forme de présence : une forme naturelle. Il se montre fidèle à l'orientation de l'ensemble de l'école dominicaine qui, influencée par Guillaume d'Auxerre, reconnaît la présence permanente d'une certaine grâce divine dans la nature de l'homme, même dans l'état pécheur, qui lui permet d'agir bien de manière naturelle. L'Aquinate admet que l'homme peut vouloir par ses propres forces le bien naturel mais il refuse qu'il puisse vouloir le bien méritoire sans la grâce divine⁴.

c) L'homme dans son état actuel ne peut éviter le mal sans la grâce.

1. L'homme peut-il éviter le mal sans la grâce ?

Thomas demande « *si un homme peut éviter le mal sans la grâce* »⁵. De nouveau, il pose un problème théologique essentiel, complémentaire du précédent : si l'homme ne peut éviter le mal sans la grâce, il n'est pas libre. Il sait qu'Augustin définit l'humanité comme une

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 28, q. 1, a. 1, ad. 1, p. 719-720 : « *gratia dupliciter dicitur : uno modo donum gratuitum ; alio modo ipse deus gratis dans. Dona autem gratuita proprie dicuntur quae naturalibus superaddita sunt, sine quibus donis homo multa bona facere potest, quamvis non meritoria ; nihil tamen boni potest facere sine gratia Dei, secundum quod intelligitur gratia ipse Deus gratis dans, eo quod ipse est principium omnis boni non tantum in hominibus, sed etiam in aliis creaturis ; et sic intelligendum est quod dicitur : Sine me nihil potestis facere ; et sic etiam potest intelligi quod apostolus dicit, quod non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis. Vel intelligendum est de cogitatione illorum quae ad fidem pertinent, quae capacitatem naturalis rationis excedunt ; et ad haec homo sufficiens non est sine gratia fidei* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 28, q. 1, a. 1, ad. 3, p. 720 : « *quod Deus non tantum iuvat nos ad bene agendum per habitum gratiae, sed etiam interius operando in ipsa voluntate* ».

³ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas*, Toronto, rééd., 2005, p. 370-371.

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 28, q. 1, a. 2, ad. 2, p. 723 : « *non autem sine gratia potest in bonum meritorium* ».

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 28, q. 1, a. 2, p. 721-724 : « *Utrum homo sine gratia possit vitare peccatum* ».

*massa damnata*¹. Cependant, il ne peut se contenter de cette affirmation qui fait ouvertement de l'homme l'esclave du péché. Or, il a précédemment démontré que l'homme peut choisir le bien naturel même sans la grâce. Conçoit-il l'arbitre comme une puissance autonome ?

2. *L'homme a le pouvoir de faire le mal seul.*

Thomas ne peut proposer une théorie contraire à l'enseignement biblique et des Pères. Pourtant, il propose un raisonnement différent de celui des autres commentateurs des *Sentences*. Sa démonstration se distingue, notamment, de celle de Bonaventure. Dans un premier temps, celui-ci étudie le thème de la tentation dans le cadre du péché d'Adam. Il retient qu'il est impossible que l'homme soit doué par nature d'un arbitre inflexible au mal² et que l'arbitre ne peut vaincre la tentation de sa propre force, sans la grâce³. Dans un second temps, il étudie l'acte du libre arbitre en lien avec la grâce divine. Fidèle à Augustin, il rejette la théorie de Pélagie et affirme que, sans la grâce, l'homme ne peut que succomber à la tentation⁴. L'Aquinat se montre moins pessimiste sur la nature humaine déchue. Contrairement à Bonaventure, le dominicain n'utilise pas la notion d'inflexibilité. Une nouvelle fois, il interprète le problème en termes aristotéliens de choix.

Suivant l'*Éthique*, Thomas met la notion d'*electio* au centre de sa réflexion. Suivant Paul de Tarse, il a précédemment énoncé que le péché provient du désir humain d'être comme

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De diversis quaestionibus* 83, G. Bardy et alii éd., Paris, 1952, 68, 3, p. 272-276.

² BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 24, P. I, a. 1, q. 1, resp., p. 555 : « *Dicendum, quod impossibile fuit, hominem vel aliquam creaturam rationalem per naturam habere liberum arbitrium inflexible ad malum* ». GAUTHIER DE BRUGES reprendra ce point dans ses questions disputées : q. 9, p. 83-91 : « *Quaeritur an Deus potuit per naturam dare libero arbitrio inflexibilitatem ad malum* ».

³ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 24, P. I, a. 1, q. 2, resp., p. 557 : « *quod aliquem posse resistere virtute propria tentationi diabolicae absque omni gratia, intelligi potest dupliciter : aut ita, quod excludatur continuatio divinae influentiae, aut ita, quod excludatur appositio novae gratiae* ».

⁴ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 28, a. 2, q. 2, resp., p. 685 : « *Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod aliqui senserunt, liberum arbitrium secundum statum, in quo nunc est, absque munere gratiae omni posse tentationi resistere propria virtute ; quia si hoc non esset, peccatum ei imputari non debet. Sed haec positio plane falsa est et contra Sacram scripturam et contra Sanctorum testimonia* ».

Dieu¹. Le dominicain entend le désir du mal comme un vouloir qui se porte de manière erronée sur ce qu'elle entrevoit comme un bien et qui, finalement, n'en est pas un. Il refuse de faire du mal la cause nécessitante de l'action de l'homme. Suivant Aristote, il lie le choix du mal à une erreur. E. Cook assure que Thomas, suivant Augustin, fait du mal une cause déficiente du choix². Ainsi, l'Aquinate admet qu'Adam a choisi volontairement, et donc, librement le mal. Catégorique, le dominicain énonce : « *quand il est dit que le libre arbitre choisit le mal quand la grâce fait défaut, on n'entend pas une obligation du libre arbitre dépourvu de la grâce de se tourner vers le mal* »³. Suivant l'*Éthique*, il présente le choix comme une alternative entre un bien ou un mal. En conséquence, il accorde à l'homme de choisir librement le mal. Ainsi, corrige-t-il une nouvelle fois l'enseignement des *Sentences* selon lequel l'arbitre sans la grâce ne pouvait choisir que le mal⁴. De nouveau, Thomas glisse de la notion de choix à celle de pouvoir. Il conclut : « *le libre arbitre sans la grâce est capable du mal de lui-même* »⁵. Il signifie que l'homme est à la fois capable de choisir le mal et de causer le mal. Il impute le mal à l'homme seul.

d) La volonté coopère à la justification.

Thomas propose une démonstration fondée sur les notions néoplatoniciennes de l'*exitus* et du *reditus*. Il accorde au péché d'avoir entraîné l'*exitus*. De manière classique, il admet que la volonté coopère à la justification⁶. Il hérite de la distinction faite par Pierre Lombard, à partir du *De gratia et libero arbitrio*, entre trois notions différentes de la grâce créée : la *gratia gratis dans*, qui est Dieu lui-même, la *gratis data*, qui est une vertu infuse, et

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 22, q. 1, a. 2, resp, p. 552 : « *homo ad aliquid appetiit esse sicut Deus* ».

² Sur ce point : E. COOK, *Deficient cause of moral evil according to Thomas Aquinas*, Washington D. C., 1995.

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, ad. 2, p. 600 : « *cum enim dicitur, quod liberum arbitrium eligit malum, gratia desistente, non intelligitur obligatio liberi arbitrii sine gratia considerati ad malum* ».

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, obj. 2, p. 599 : « *liberum arbitrium ut in Littera dicitur est quo malum eligitur gratia desistente* ».

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, ad. 2, p. 600 : « *liberum arbitrium per se sine gratia potest in malum* ».

⁶ Sur cette notion : C. P. CARLSON, *Justification in Earlier Medieval Theology*, The Hague, 1975.

*gratia operans*¹. Il définit la grâce sanctifiante comme une forme infusée dans l'âme. Il applique la théorie aristotélicienne de la génération à la théologie de la justification. Il utilise une théorie qu'il doit à Philippe le Chancelier et surtout à Albert le Grand². B. Lonergan a remarqué qu'Albert distingue la *gratia gratum faciens* qui donne la *forma meriti* et la *gratia gratis data* qui ne la donne pas³. Thomas distingue-t-il une chronologie entre le mouvement de la volonté vers le bien et la réception de la grâce ? Il est peu précis sur ce point⁴. Il construit son raisonnement sur la notion théologique de conversion. Il n'assimile pas cette conversion à une délibération effectuée par la raison mais à une transformation progressive de la volonté. Il signifie qu'en voulant le bien, la volonté quitte l'état dans lequel elle refusait de vouloir le bien. L'Aquinat s'appuie sur sa distinction entre grâce opérante et grâce coopérante. Ainsi, divise-t-il la causalité de la grâce : la grâce opérative cause l'acte interne de la volonté tandis que la grâce coopérante cause l'acte externe. En voulant naturellement le bien, l'homme permet à son arbitre de recevoir la grâce⁵. Une fois reçue, la grâce justifie et meut. D'opérante, elle devient coopérante⁶. Ainsi, Thomas accorde-t-il à la volonté d'être cause de son acte en coopérant avec la grâce.

En défendant cette théorie, Thomas s'écarte de la théorie présentée par les *Sentences* et défendue notamment par Bonaventure, pour qui la grâce *gratis data* est nécessaire pour préparer l'arbitre à la justification⁷. Mais, la théorie thomasienne du commentaire sur les *Sentences* est similaire à celle du *De libero arbitrio* d'Augustin selon lequel il dépend de la volonté de devenir bonne⁸. L'Aquinat se montrera beaucoup plus prudent à partir de la

¹ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas*, Toronto, rééd., 2005, p. 193-209.

² ALBERT LE GRAND, *Commentarii in IV Sententiarum*, éd. Borgnet, t. 27, IV, d. 17, a. 10-11.

³ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas*, Toronto, rééd., 2005, p. 218-222.

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, M. F. Moos éd., IV, d. 17, q. 1, a. 4, resp, p. 847 : « sicut qualitas praedicta ante sui consummationem et formae introductionem non erat formata, sed informis ; ita etiam est de motu liberi arbitrii, si tamen continuatus in fine perficiatur per gratiae infusionem ».

⁵ Thomas semble restreindre la liberté divine : l'homme qui veut naturellement le bien semble contraindre Dieu à accorder sa grâce. En fait, l'Aquinat distingue la nécessité absolue et hypothétique. Cette nécessité relève du dessein et de l'amour divin.

⁶ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 26, q. 1, a. 5, concl.

⁷ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 28, a. 2, q. 1.

⁸ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3e éd., I, 12, 26, p. 240 : « *Uides igitur iam, ut existimo, in uoluntate nostra esse constitutum, ut hoc uel fruamur uel caramus tanto et tam uero bono* ».

Summa contra Gentiles, à la suite de la découverte de la théorie erronée de l'*initium fidei*¹, sur les capacités naturelles de l'homme à désirer le bien². Il réfutera sans ambiguïté « l'erreur des pélagiens pour qui ce secours est donné au vu de nos mérites, et pour qui le commencement de notre justification vient de nous et son accomplissement de Dieu »³.

3) L'acte de l'arbitre n'est pas moralement neutre.

a) La syndérèse est-elle un *habitus* ou une puissance ?

Thomas demande « si la syndérèse est un *habitus* ou une puissance »⁴. Par cette question, il dépasse le problème retenu par les *Sentences*. En effet, le Lombard se contente de citer le texte de Jérôme, sans employer le terme même de syndérèse⁵. Le dominicain s'insère dans une réflexion psychologique amorcée par Étienne Langton, le premier à étudier les

¹ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 152, p. 446-447 : « *Quod divina gratia causat in nobis fidem* ».

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 153, n°3, p. 447 : « *In omni diligente causatur desiderium ut uniatur suo dilectio in quantum possibile est : et hinc est quod delectabilissimum est amicis convivere. Si ergo per gratiam homo Dei dilector constituitur, oportet quod in eo causetur desiderium unionis ad Deum, secundum quod possibile est. Fides autem, quae causatur ex gratia, declarat possibilem esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, in qua beatitudo consistit. Huius igitur fruitionis, in qua beatitudo consistit. Huius igitur fruitionis desiderium in homine consequitur ex dei dilectione. Sed desiderium rei alicuius molestat animam desiderantis nisi adsit spes de consequendo. Conveniens igitur fuit ut in hominibus in quibus Dei dilectio et fides causatur per gratiam, quod etiam causetur spes futurare beatitudines adipiscendae* ».

³ *Summa contra Gentiles*, III, c. 149, n°8, p. 439 : « *Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant huiusmodi auxilium propter merita nobis dari ; et quod iustificationis nostrae initium ex nobis sint, consumatio autem a Deo* ».

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 2, a. 3, p. 609-611 : « *Utrum synderesis sit habitus vel potentia* ».

⁵ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 39, c. 3, p. 517 : « *Recte dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in bona et recta voluntate conditus est ; superior enim scintilla rationis quae etiam, ut ait Hieronymus, in Caïn non potuit extinguī ; bonum semper vult et malum odit* ».

propriétés de la syndérèse¹, et Philippe le Chancelier², le premier à s'interroger sur ce point en ces termes³. Aussi, l'Aquinate pose-t-il un problème similaire à celui posé au sujet de la nature du libre arbitre. Le terme de syndérèse, qui relève originellement de la théologie, est dû au *commentaire sur Ezéchiel* de Jérôme⁴, connu à la fois par les théologiens, à la suite de Raban Maur⁵, et par les décrétistes, à la suite de Maître Udo et de Simon de Bisiano⁶. Jérôme définit la syndérèse comme l'étincelle de la conscience qui ne s'éteint pas et poursuit Caïn jusque dans sa tombe, produisant le remords de l'impie⁷. Précisément, l'Aquinate reprend le

¹ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, II, 1948, p. 110 : « Dans les Quaestiones d'Etienne Langton nous avons un premier effort pour scruter, sinon l'essence, du moins les propriétés de la syndérèse ».

² PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa De bono*, Wicki éd., Berne, 1985, I, p. 192 : « De synderesi. Utrum sit potentia vel habitus ».

³ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, II, 1948, p. 138 : « La Glose de saint Jérôme avait placé la syndérèse sur la même ligne que les facultés. Serait-elle donc, à son tour, une faculté ? Ne serait-elle pas plutôt un habitus ? Question que le chancelier Philippe est le premier à avoir traitée ».

⁴ JÉRÔME, *In Hiezechielem*, Turnhout, 1994, 1, 6-8, p. 11-12 : « Plerique, iuxta Platonem, rationale animae et irrascentium et concupiscentium, quod ille (...) et (...) uocat, ad hominem et leonem ac uitulum referunt : rationem et cogitationem et mentem et consilium eandem uirtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes, feritam uero et iracundiam atque uiolentiam in leone, quae constitit in felle, porro libidinem, luxuriam et omnium uoluptatum cupidinem in iecore, id est in uitulo, qui terrae operibus haereat ; quartumque pount quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci uocant (...) -quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non exstinguitur, et, uicti uoluptatibus uel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus-quam proprie aquilae deputant, non se miscentem tribus sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum uocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus ineffabilibus. Nemo enim scit ea quae hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est, quem in et Paulus ad Thessalonicenses scribens cum anima et corpore seruari integrum deprecatur. Et tamen hanc quoque ipsam conscientia, iuxta illud quod in Prouerbiis scriptum est : Impius cum uenerit in profundum peccatorum, contemnit, cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem et uerecundiam habet in delictis et merentur audire : Facies meretricis facta est tibi, nescis erubescere ».

⁵ RAMAN MAUR, *Commentarium in Ezechielem*, I, P. L. 110, col. 508.

⁶ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, II, 1948, p. 108 : « Chez les Décrétistes, le terme de syndérèse apparaît avec Simon de Bisiano (entre 1173 et 1176). Le glossateur se demande ce qu'est le ius naturale dont parle Gratien au début de son Decretum. Ce ne peut être la charité, comme certains l'ont prétendu, car la charité n'existe que chez les bons, tandis que le droit naturel est inné au cœur de tout homme. Ce n'est pas davantage le libre arbitre, qui nous porte au mal comme au bien, tandis que le droit naturel ne nous incline qu'au bien. D'après Simon, le droit naturel ne peut être que la partie supérieure de l'âme, la raison, appelée syndérèse ».

⁷ Euripide, dans *Oreste*, 396, décrit également ainsi le tourment du coupable conscient de sa faute en intériorisant le mythe des Furies qui poursuivent le criminel.

problème de la missibilité de la syndérèse qu'il doit à Guillaume d'Auxerre¹, le premier à confronter la notion de syndérèse avec la psychologie aristotélicienne². Il pose un double problème : la syndérèse est-elle une puissance de l'âme ? est-elle missible ? Le problème est éthique : pourquoi l'homme agit-il mal malgré la présence de la syndérèse en l'âme ?

b) La syndérèse est l'*habitus* inné des principes opérables.

Thomas retient que la syndérèse est inamissible. Il ne veut pas remettre en cause cet acquis de la théologie. Mais il est embarrassé par la nature de la syndérèse. Admettre qu'elle est inamissible revient à l'assimiler à une puissance de l'âme. Or, le dominicain ne peut se satisfaire de cette théorie. En effet, il admet qu'une puissance porte sur des contraires. Or, il relève en *sed contra* que « la syndérèse n'est déterminée qu'à une seule chose ». Il précise « la syndérèse tend toujours vers le bien »³. Adopter une autre définition reviendrait à nier son rôle d'indicateur moral et à l'assimiler au libre arbitre ou, tout au moins, à lui accorder le même pouvoir. Ainsi, refuse-t-il que la syndérèse soit identique à l'arbitre. Ainsi, l'Aquinat écarte-t-il les théories d'Étienne Langton⁴ et d'Albert le Grand qui font de la syndérèse une puissance. Il définit donc la syndérèse comme un *habitus*. Mais, il ne peut se satisfaire de cette seule théorie. Selon la définition de Jérôme, la syndérèse est l'étincelle divine en l'homme qui ne s'éteint jamais même après la marque du péché. Aussi, Thomas définit-il la syndérèse comme étant un *habitus* inné qui contient les principes universels de la loi naturelle⁵. Ayant adopté cette définition, l'Aquinat n'a pas besoin de démontrer que la syndérèse ne peut pécher. Il en fait donc l'*habitus* des principes opérables.

¹ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribailly éd., Paris-Rome, 1982, X, q. 1, p. 298-303 : « *Utrum ratio peccet, et precipue utrum ratio superior sive synderesis peccet* ».

² C. TROTTMANN, « 'Comedit, deditque viro suo'. La syndérèse entre sensualité et intellect dans la théologie morale au tournant du second quart du XIII^e siècle », in *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani*, Turnhout, 2005, p. 162 : « Il est difficile de déterminer quel est précisément la première apparition de l'influence de la psychologie aristotélicienne dans le débat de théologie morale sur l'origine du péché et le rôle respectif de la syndérèse et du libre arbitre. Toutefois, la *Summa aurea* semble à cet égard significative ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 2, a. 3, *sed contra* 2, p. 610 : « *synderesis semper in bonum tendit* ».

⁴ Cité par O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, t. 3, p. 122-115.

⁵ Sur ce point : G. BORGONOVO, *Sinderesi e coscienza nel pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Fribourg, 1996, p. 81-82.

c) La syndérèse ne contraint pas le jugement de l'arbitre.

Tous les théologiens sont unanimes pour admettre que la théorie de Jérôme est avant tout une théorie morale¹. Aucun théologien, ni Guillaume d'Auvergne² ni aucun commentateur des *Sentences*, ne remet en cause la théorie de Jérôme. Aussi, l'Aquinat entend-t-il montrer que pouvoir agir ne signifie pas devoir agir. Aussi, retient-il le problème de la liberté de l'arbitre face à la syndérèse : le jugement est-il indifférent à ce que dicte la syndérèse ?

Thomas accorde à la syndérèse de produire un jugement³. Il reprend un problème classique, dû à Guillaume d'Auxerre qui définit l'arbitre comme la faculté qui choisit selon ce que lui dicte la syndérèse⁴. Mais, il se heurte à une difficulté conceptuelle : l'*Éthique* enseigne qu'un *habitus* ne peut contraindre une puissance de l'âme. Aussi, le dominicain est-il obligé d'aménager la théorie aristotélicienne de l'*habitus*. Une nouvelle fois, il écarte les théories de ses contemporains. D'abord, il écarte les théories de Philippe le Chancelier, qui ne rattache la syndérèse ni à la volonté ni à la raison, et de Pierre de Poitiers qui, lui, rattache la syndérèse à la fois à la raison et à la volonté⁵. L'Aquinat ne peut adopter de telles théories qui ne

¹ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, II, 1948, p. 136 : « Un point semble bien fixé : aux yeux de tous, la syndérèse apparaît comme le gardien de l'ordre moral. Qu'on l'appelle avec Anselme de Laon et Pierre Lombard *scintilla rationis* ou qu'avec Simon de Bisiano et plus tard avec Roland de Crémone, on l'identifie au *ius naturae*, la syndérèse se présente comme une force permanente qui, du dedans, s'efforce de garantir la rectitude de la conduite humaine ». A. PETZÄLL, « La syndérèse : de l'aigle d'Ezéchiel à la conscience morale par le Commentaire de Saint Jérôme », in *Theoria*, 20, 1954, p. 64-77.

² GUILLAUME D'AUXERRE, *De anima*, c. 7, Pars 14, p. 221 : « *Debes autem scire quod quidam de iujusmodi erroneis, et imbecillibus prosuerunt conscientiam, et synderesim idam esse : contra quos non est opus ut a me hic audias ampliora* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 2, a. 3, ad. 4, p. 609 : « *synderesim pertinet iudicium* ».

⁴ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribailly éd., Paris-Rome, 1982, X, c. 4, p. 283, 24-25 : « *dicendum quod libertas arbitrii estabilitas eligendi secundum quod synderesis dictat* ».

⁵ PIERRE DE POITIERS, *Sententiae*, M. Dulong et alii éd., Notre Dame, 1950, II, c. 21, p. 170, 202-212 : « *Et ita dicitur ratio consentire voluntati quia voluntas ad id quod cupit non potest per se tendere sine rationis adminiculo, et dicitur non consentire quia hoc facit invita. Sicut puer qui cecum ducit ostendit ei duas vias, unam planam et alteram asperam, et cecus non vult ire nisi asperam, proterviendo et puero invito. Puer dicitur consentire ceco et non consentire : consentit quia absque eius regimine non potest cecus ad locum propositum* ».

précisent pas comment la syndérèse intervient dans le jugement et qui reposent sur une conception erronée du choix. Il suit le modèle proposé par Albert le Grand¹. À la suite de son maître, Thomas intègre la syndérèse dans la construction du syllogisme pratique : les majeures viennent de la syndérèse ; les mineures, de la raison. Ainsi, accorde-t-il à la syndérèse d'informer la raison sur la moralité de l'acte². De manière précise, le dominicain nie que le jugement de la syndérèse soit un choix³. Ainsi, écarte-t-il la possibilité que la syndérèse puisse interférer dans la liberté de jugement de l'arbitre.

Cependant, en définissant la syndérèse comme un *habitus* inné, Thomas nie que l'acte de l'arbitre soit moralement indifférent au bien et au mal. Il rejoint la théorie cicéronienne selon laquelle seul l'acte de l'animal est moralement neutre. Il lie la liberté morale au respect de la Loi divine. Mais il ne pose pas que la Loi est extérieure à l'homme. Une telle théorie présenterait le respect de la Loi comme une contrainte. Or, l'Aquinate entend prouver que le respect de la norme morale correspond à une inclination intérieure à l'homme et qu'il est donc en accord avec la nature de l'homme. Contrairement à Guillaume d'Auxerre⁴, le dominicain admet l'infailibilité de la syndérèse. Ainsi, intériorise-t-il une norme morale qui conduit

pervenire ; non consentit quia invitus eum ducit et cecus eum trahit invitum ; ita voluntas rationem que, licet contradicat, vincitur ».

¹ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, II, q. 71, a. 2, p. 595 : « *Consentiendo sanctis, dicimus quod synderesis nunquam errat. Cuius causa est, quia ipsa non est nisi circa universalia principia et naturaliter nobis inserta, circa quae non potest esse error, sicut verbi gratia non esse fornicandum, non esse occidendum : sed ratio quae est sub synderesi, conferre habet universale ad particulare, et videre utrum hoc sit fornicatio vel homicidium : et quia circa particularia est error maximus, propter hoc, ratio frequenter decipitur ».*

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 2, a. 3, resp., p. 610 : « *Unde dico quod synderesis a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis ».*

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 2, a. 3, ad. 4, p. 611 : « *Unde synderesis non est idem quod liberum arbitrium ».*

⁴ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribailly éd., Paris-Rome, 1982, II, X, c. 6, q. 1, ad. 1, p. 302 : « *Intellectus duobus modis accipitur. Quandoque dicitur intellectus cognitio principiorum in unaquaque facultate, secundum quod dicit Aristoteles quod intellectus est acceptio immediate propositionis, et secundum hoc intellectus semper est verus in speculativis ; eodem modo synderesis semper est vera quantum ad primam viam in faciendis ; quia sicut in speculativis sunt quedam que per se sunt nota, que sunt pura natura speculationis, ita in agendis sunt quedam principia agendi per se nota, in quibus ius nature consistit. Quandoque dicitur intellectus potentia intelligendi usualiter, et huius est conferre intelligibilia, et quandoque utitur apparentibus rationibus, quandoque existentibus, et sic intellectus quandoque est verus, quandoque est falsus, sicut dicit Aristoteles quod intellectus potens est fingere multas compositiones que non veniunt in rerum natura ».*

l'homme à choisir le bien moral¹. Ainsi, l'Aquinate écarte-t-il la théorie de Guillaume d'Auvergne qui accorde à la grâce seule le pouvoir d'éclairer le choix de l'homme². Il faut voir sur ce point l'influence du stoïcisme.

4) L'acte de l'arbitre obéit au jugement de la conscience.

a) La conscience est-elle un acte ?

Thomas demande « *si la conscience est un acte* »³. Il accorde une grande importance à ce concept stoïcien⁴, transmis par certaines sources philosophiques, comme Cicéron, et par les Pères. Aristote se contente de la raison droite pour diriger le choix vers le choix vertueux. Pourtant, l'Aquinate pose le problème en termes aristotéliens : chaque acte génère un *habitus*⁵ ; si la conscience est un acte, étant donné qu'elle est fréquemment engagée, elle deviendra un *habitus* ; or, si la conscience est un *habitus*, elle est missible. Or, l'homme libre peut-il agir sans conscience ?

b) La conscience est l'application des principes moraux à l'agir.

Thomas articule trois notions : celle de loi éternelle, celle de loi naturelle et celle de conscience. Il s'insère dans une longue réflexion sur les notions de loi naturelle et de loi divine. Au XIIe siècle, l'école de Laon définit la loi naturelle comme la règle de conduite de

¹ Sur ce point : T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, 1985, p. 53 : « *La sindéresis no solo capta la noción de bien sino que efectúa el primer juicio consiguiente que impera la prosecución de lo que es bueno y el abandono o rechazo de lo malo. A ese juicio imperativo, infalible e inmutable, de la sindéresis, sigue la voluntas ut natura, el impulso, también inmutable y necesario, de la voluntas que corre naturalmente en pos de su objeto propio : la razón de bien que la luz de la sindéresis ha iluminado* ».

² GUILLAUME D'AUVERGNE, *De anima*, t. 2, c. 7, 13, p. 219 : « *Hoc autem sufficienter fit per donum scientiae antedictae, sive per scientiam legis Dei : supervacuae igitur ponunt synderesim istam* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 2, a. 4, p. 611-614 : « *Utrum conscientia sit actus* ».

⁴ Sur ce point : E. MARIETTA, « Conscience in Greek Stoicism », in *Numen*, 17, 1970, p. 176-187.

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 2, a. 4, arg. 6, p. 612 : « *omnis actus vel generat habitum* ».

l'humanité primitive, antérieure à la loi mosaïque¹. Mais, l'Aquinate n'entend pas cette notion ainsi. À la suite de Guillaume d'Auxerre², le dominicain réutilise le concept de loi naturelle en théologie. Il bénéficie du rapprochement fait par Maïmonide entre la *Torah* et la loi naturelle³. Il doit le sens de ce terme aux stoïciens⁴, aux juristes romains⁵, et surtout à Cicéron⁶. Suivant la théorie ébauchée par Guillaume d'Auvergne⁷, et développée par Albert le Grand⁸, l'Aquinate définit la loi naturelle comme la participation de la loi éternelle dans l'âme. Il en fait un principe immuable et universel, intrinsèque à la nature humaine⁹. Il accorde à l'homme

¹ ANSELME DE LAON, *Sententie divine pagine*, F. Bliemetzrieder éd., Münster, 1919, 35-36 : « *Contra originale peccatum sunt inuenta remedia et in naturali et in sriptura lege et in tempore gratie. Naturalem autem legem naturalis ratio tenere persuadet, ut quod homo non occidarur, hanc eni sua naturalis ratio unumquemque docet* ».

² O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, II/1, Gembloux, 1948, p. 75 : « *Guillaume d'Auxerre, vers 1220, a été le premier à intégrer la loi naturelle au sein de la théologie, car à ses yeux le droit naturel est le fondement et la norme des vertus morales* ».

³ J. I. DIENSTAG, « Natural Law in Maimonidean Thought and Scholarship (On *Mishneh Torah*, Kings, VIII, 11) », in *Jewish Law Annual*, 6, 1987, p. 64-77.

⁴ P. A. VAN DER WAERDT, *The Stoic Conception of Natural Law*, Princeton, 1986 ; P. MITSIS, « The Stoics and Aquinas on the Virtue and Natural Law », in *The Studia Philonica Annuale*, 15, 2003, p. 35-53.

⁵ Thomas donne plusieurs fois la définition du droit naturel d'Ulpien : IV, d. 26, q. 1, a. 1, obj. 1 ; IV, d. 33, q. 1, a. 1, obj. 4 ; ad. 4 ; IV, d. 40, q. 1, a. 3, ad. 3. Sur ce point : M. B. CROWE, « St. Thomas and Ulpian's natural Law », in A. Maurer éd., *St. Thomas Aquinas. Commemorative Studies 1274-1974*, Toronto, 1974, p. 261-282. J.-M. AUBERT, *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas*, Paris, 1955.

⁶ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., IV, d. 33, q. 1, a. 1, ad. 4 : « *ius naturae est quod non opinio genuit sed quaedam innata uis inseruit* ». Comme l'a relevé : O. J. BROWN, *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas*, Toronto, 1981, p. 64 : « *Significantly enough, that suprem moral virtue is not treated at all by Aristotle, and Aquinas must have recourse to Cicero when considering religio (as also, indeed, on some points of natural law doctrine)* ». CICÉRON, *De natura deorum*, II, 32, 81 ; *De legibus*, I, XVI, 44-45.

⁷ GUILLAUME D'AUVERGNE, *De legis*, I.

⁸ ALBERT LE GRAND, *De Bono*, B. Geyer et alii éd., Münster, 1951, IV, q. 1, p. 258-280 : « *De iure et lege naturali* ». Sur ce thème : S. B. CUNNINGHAM, « Albertus Magnus on Natural Law », in *Journal of the History of Ideas*, 28, 1967, p. 479-502.

⁹ T. G. BELMANS, « L'immutabilité de la loi naturelle selon saint Thomas », in *R.T.*, 87/1, 1987, p. 43 : « *[Thomas] admet l'existence d'une perception directe ou quasi-intuition (statim) de la bonté ou malice morale de nos agirs, sans qu'intervienne pour autant un pesage minutieux des pertes et profits escomptés (Güterabwägung) et, ce qui plus est, non pas dans l'abstrait, au niveau de la réalité physique ou 'ontique' de l'agir effectué (in specie naturae) mais concrètement, au niveau de la situation existentielle où se trouve l'agent individuel (in specie moris), avec tout ce que ce dernier possède d'inaliénable en commun avec tous ses congénères* ».

de pouvoir prendre connaissance de cette loi naturelle par la raison¹. Il bénéficie de deux rapprochements de deux arguments stoïciens, transmis par Cicéron². Dans son *De Legibus*, celui-ci lie conscience et loi³. Dans son *De Finibus*, il lie la « conscience droite » et « raison droite »⁴. Thomas lie ces arguments afin de construire un raisonnement syllogistique. Ainsi, définit-il la conscience comme la connaissance innée des premiers principes inscrite dans l'âme par Dieu lui-même⁵. L. Elders a rappelé que le dominicain ne fait de la conscience ni une intention d'agir ni une évaluation de la moralité des actes mais qu'il en fait une déduction, l'application des principes moraux à l'agir concret⁶. Autrement dit, il en fait un équivalent pratique de la déduction des conséquences morales à partir des principes théoriques.

Thomas lie les notions de syndérèse et de conscience⁷. Il doit ce dédoublement théorique aux stoïciens⁸. Il trouve dans la *Summa de Bono* de Philippe le Chancelier une

¹ Cf : J. WALGRAVE, « Reason and Will in Natural Law », in L. Elders, K. Hedwig éd., *Lex et libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*, Rome, 1987, p. 67-81. Gauthier de Bruges critiquera Thomas pour avoir restreint la conscience à la connaissance de la Loi. GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 12, p. 113-122.

² Les textes de Cicéron servent de base pour l'étude de la morale à la faculté des arts de Paris.

³ CICÉRON, *De Legibus*, G. de Plival éd., Paris, 1959, I, XIV, 40.

⁴ CICÉRON, *De Finibus*, Paris, 2002, III, 63-68. le Romain présente la communauté humaine comme régie par une loi naturelle dont la connaissance repose sur les notions communes du bien et du juste. Il présente cette loi naturelle comme immanente à l'ordre du monde et prescrivant ce qui est nécessaire et légitime, tout en proscrivant ce qui est contraire à l'ordre naturel qu'elle régit. Au sens strict, la loi naturelle définit les droits et les devoirs de chacun et justifie la conduite que chacun doit suivre. Suivre la loi naturelle est donc un devoir.

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, M. F. Moos éd., III, d. 33, q. 2, a. 4. D. J. KLASSEN, *Thomas Aquinas and Knowledge of the First Principles of the Natural Law*, Diss, The Catholic University of America, 2007.

⁶ L. ELDERS, « La doctrine de la conscience de saint Thomas d'Aquin », in *R.T.*, 83, 1983, p. 556 : « la conscience n'est ni l'intention sincère ni une évaluation affective de la moralité de nos actes ni un instinct qui surgit spontanément. Au contraire, elle est l'application d'une connaissance objective et sûre à des actes concrets ».

⁷ Thomas hérite d'un dédoublement du concept par le biais de l'interpolation d'une glose marginale dans un manuscrit de Jérôme. Comme l'ensemble des commentateurs des *Sentences*, il étudie donc séparément la conscience et la syndérèse. Contrairement à Bonaventure qui traite de la conscience avant la syndérèse, il l'étudie après. Il suit la démarche proposée par Albert le Grand. ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, II, q. 71, p. 590-597 : « De synderesi » ; q. 72, p. 598-602 : « De conscientia ».

⁸ G. VERBEKE, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington D. C., 1983, p. 54-55 : « One may point to the analogy between the Ciceronian pair conscientia-conservatio and the Thomistic pair conscientia-synderesis (...) It might be more important, however, to show that the doctrine connected with synderesis should be seen in relation to the teaching on oïkeosis. This term refers to the basic impulse of a being, especially of

conception qui fait référence : la syndérèse est la connaissance des règles morales que la conscience applique aux cas particuliers. En réalité, l'Aquinate précise la théorie de Philippe. Il bénéficie des recherches d'Albert le Grand sur ce thème¹. Il distingue donc l'inclination naturelle et les règles de conduite que la raison droite propose. Il signifie que ce n'est pas l'inclination naturelle qui relève de la loi naturelle mais les règles de conduite que l'homme se donne par la raison droite. Autrement dit, ce sont les règles de conduite définies par la raison droite qui permettent à l'inclination naturelle d'atteindre sa fin. Il écarte ainsi la théorie de Bonaventure qui fait de la conscience une disposition acquise, qui peut se perdre ou s'altérer et qui relève de l'inclination à bien agir et à reconnaître le bien et le mal². Dans la *Somme de théologie*, l'Aquinate précisera que la conscience se voit attribuer six fonctions : « *testificari, instigare, vel ligare, vel etiam accusare, vel remordere, sive reprehendere* »³.

c) La conscience oblige la volonté à choisir ce qui est jugé comme un bien.

1. La conscience oblige-t-elle toujours à agir ?

Thomas admet que la conscience fonde la moralité de l'acte⁴. Il demande « *si la conscience oblige toujours* »⁵. Par cette question, il s'insère dans un débat théologique essentiel⁶ : Gauthier de Château-Thierry pose lui-aussi le problème du caractère contraignant

man; toward himself, toward his own nature and condition, toward what is suitable and connatural for him, in a word, toward whatever is appropriate for him. According to oikeiosis, the medieval synderesis expresses the precise content, the meaning and orientation, of his basic impulse. The two Greek terms (oikeiosis and synderesis) and the two Latin terms (conciliatio and conservatio) seem to have influenced one another linguistically so as finally to become synonyms ».

¹ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, q. 72, a. 1, ad. 3, p. 599 : « *quod conscientia actu aggravans vel excusans est rationis actus quae est conclusio, ut probat objectio* ».

² BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 39, a. 1, resp., p. 902-904.

³ *Summa theologiae*, éd. Léonine, Ia, q. 79, a. 13, resp.

⁴ Sur le sens de la notion de « morale » chez Thomas : B. T. MULLADY, *The meaning of the term 'moral' in Thomas Aquinas*, Vaticano, 1986.

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 39, q. 3, a. 3, p. 1001-1005 : « *Utrum conscientia errans obliget* ».

⁶ Pour une présentation des différentes théories : O. LOTTIN, *Psychologie et morale*, II/1, 1948, p. 354-417 : « La valeur obligatoire de la conscience ».

de la conscience¹, Jean de la Rochelle étudie le problème de la conscience erronée dans sa *Summa de vitiis*². L'Aquinate relève que certains, et notamment Étienne Langton, font de la conscience un *dictamen rationis*³. Le problème est simple : si la conscience dicte le choix, l'homme est-il encore libre de choisir le bien moral ?

2. La conscience oblige la volonté à choisir ce qui est jugé conforme à la loi naturelle.

Thomas se trouve face à une difficulté conceptuelle : suivant Aristote, il admet que l'homme doit agir selon ce que lui dicte l'intellect ; suivant Jean Damascène, il admet que l'homme doit agir selon ce que lui dicte sa conscience. Conciliant ces deux approches, l'Aquinate amorce une théorie de la science pratique : la majeure du syllogisme qui vient de la conscience doit s'imposer comme une loi⁴. Autrement dit, le dominicain accorde à la conscience d'être normative : son rôle est de rendre conforme les actes à la volonté divine transmise par la Loi. Thomas admet que l'acte causé par la conscience pose le problème d'une nécessité morale. En effet, il reconnaît que la loi de la conscience apparaît toujours comme une loi juste, à l'image de la loi divine⁵. Dans la *Summa contra Gentiles*, il insistera sur le rôle de la loi divine pour l'ordination de l'homme vers Dieu⁶ et sur la nécessaire soumission à cette loi⁷. Néanmoins, s'il promet une norme universelle, l'Aquinate n'en admet pas moins que, grâce à la possession du libre arbitre, l'homme agit de manière singulière.

Thomas admet la théorie origénienne de la conscience. Dans son commentaire de l'*Épître aux Romains*, Origène l'assimile à une loi naturelle qui doit amener tout homme à

¹ Ibid, p. 379-385.

² Ibid, p. 357-361.

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 2, a. 4, obj. 2, p. 611 : « *conscientia, secundum quod a quibusdam describitur, est dictamen rationis* ».

⁴ Henri de Gand critiquera la théorie de Thomas et rattachera la conscience à la volonté. HENRI DE GAND, *Quodlibet* I, q. 18.

⁵ En sens inverse, Thomas refuse de suivre une loi injuste. Sur ce point : N. KRETZMANN, « *Lex iniusta non est lex : Laws on Trial in Aquinas' Court of Conscience* », in *The American Journal of Jurisprudence*, 33, 1998, p. 9-122.

⁶ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 115, p. 364-365 : « *Quod lex divina principaliter hominem ordinat in Deum* ».

⁷ Sur ce point : G. ABBA, *Lex and Virtus. Studi sull'evoluzione delle dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, 1983, p. 73-85 : « III. *Summa contra Gentiles* : la sottomissione alla legge divina ».

juger droitement¹. Dans le *Contra Celsum*, il fait de la conscience un précepte universel². En conséquence, le dominicain définit la conscience comme étant séparée du mal et rattachée au bien³ et admet qu'elle juge ce qu'il faut faire ou ne pas faire⁴. En conséquence, il admet que l'acte de l'arbitre doit suivre le jugement de la conscience. Il s'oppose à la théorie de Gauthier de Château-Thierry qui refuse le caractère contraignant de la conscience. En conséquence, Thomas ne partage pas les « doutes » de conscience de Langton sur ce point⁵. Il pose que la volonté doit toujours obéir à la conscience : la volonté qui se porte vers un objet qu'elle perçoit comme un mal est une volonté mauvaise, même si sa perception est erronée et l'objet, bon en soi. Il signifie que la volonté doit toujours suivre ce que lui indique la conscience même lorsque celle-ci implique mal les principes. Par cette affirmation, le dominicain s'insère dans la tradition théologique qui, depuis Abélard et le Pseudo-Bernard, admet que l'arbitre ne peut se porter sur un objet qui apparaît contraire à la Loi divine. Dans le *De Veritate*, Thomas précisera que « la conscience n'oblige qu'en vertu d'un ordre divin »⁶. Dans son commentaire de l'Épître aux Romains, il énoncera : « L'obligation de la conscience même erronée est celle de la loi de Dieu. En effet, la conscience ne commande de faire ceci ou d'éviter cela, que parce qu'elle croit que cela correspond ou non à la loi de Dieu. En effet la loi ne s'applique à nos actes que par la médiation de notre conscience »⁷. Ainsi, accorde-t-il à la conscience un caractère nécessitant⁸.

¹ ORIGÈNE, *In Epistolam ad Romanos*, II, n°10, P. G. 14, 939 A : « *Haec ergo lex naturalis loquitur omnibus qui in lege sunt : ex cuius praeceptis soli mihi immunes fieri videntur infantes, quibus nondum inest pravi rectique iudicium* ».

² ORIGÈNE, *Contra Celsum*, 1, 4.

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 2, a. 4, obj. 1, p. 611 : « *quo separatur a malis et adhaeret bonis* ».

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 2, a. 4, obj. 2, p. 611 : « *quo judicat et ligat ad faciendum et non faciendum* ».

⁵ Sur ce point : O. LOTTIN, *Psychologie et morale*, II/1, 1948, p. 407-409. Thomas n'évoque ce problème qu'au sujet de la confession : *Scriptum super libros Sententiarum*, M. F. Moos éd., IV, d. 21, q. 2, a. 3, ad. 3, p. 1065 : « *quod iste non reportat commodum ex negligentia ; quia non ita plenam remissionem consequitur, sicut alias consecutus fuisset. Nec tantum meretur. Et tenetur iterum confiteri, cum ad memoriam peccatum reduxerit* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 17, a. 5 : « *Conscientia non ligat nisi vi praecepti divini vel secundum legem scriptam ; vel secundum legem naturae inditam* ».

⁷ *Super ad Romanos* 14, 14, Lectio II, n°1120.

⁸ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 39, q. 3, a. 3, resp., p. 1002 : « *Conscientia enim quoddam dictamen rationis est* ».

3. La conscience droite ou erronée oblige toujours.

Thomas distingue « la conscience droite » et « la conscience erronée »¹. Il introduit un nouveau problème : la conscience contraint-elle de la même façon qu'elle soit « droite » ou « erronée » ? L'Aquinate précise que la conscience droite oblige *simpliciter et per se*², tandis que la conscience erronée n'oblige que *per accidens et secundum quid*³. Distingue-t-il le jugement de la conscience de celui du choix ? Sont-ils deux actes distincts et libres l'un vis-à-vis de l'autre comme l'a affirmé R. Mac Inerny ou le jugement du choix n'est-il que l'acte qui suit nécessairement le jugement de la conscience comme l'a affirmé T. G. Belmans contre R. Mac Inerny ? Clairement, Thomas distingue ces deux jugements : le choix porte sur une fin jugée bonne, le jugement de la conscience confirme que ce choix est conforme à la loi divine. L'Aquinate donne ainsi à ces deux jugements une fin différente mais qu'il rend complémentaires. Ainsi, nie-t-il que la contrainte imposée par la conscience ruine la liberté de choix. T. G. Belmans a relevé, à juste titre, que Thomas n'affirme pas qu'il suffit de suivre sa conscience pour bien agir⁴. En effet, l'Aquinate considère qu'un acte commis selon une conscience erronée reste mauvais car distinct de celui que commanderait une conscience bien formée. Il réétudiera ce point dans le *De Veritate*⁵. Dans la *Prima Secundae Pars*, il énoncera : « si la raison ou la conscience se trompe volontairement, ou directement ou

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 39, q. 3, a. 3, resp, p. 1003 : « *Sciendum tamen quod aliter ligat conscientia errans, aliter conscientia recta* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 39, q. 3, a. 3, resp, p. 1003 : « *Conscientia enim recta obligat simpliciter et per se ; hoc enim quod est per ipsam dictatum est in se bonum et ex iudicio rationis bonum apparet ; unde si non fiat, malum est, et si fiat, bonum est* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 39, q. 3, a. 3, resp, p. 1003 : « *Sed conscientia erronea non obligat nisi per accidens, et secundum quid ; si enim dictet aliquid esse faciendum, illud fieri in se considerantum, non est bonum necessarium ad salutem, sed apprehenditur ut bonum ; et ideo cum non liget nisi secundum quod est bonum, non obligatur voluntas per se ad hoc, sed per accidens, scilicet ratione apprehensionis, qua iudicatur bonum* ».

⁴ T. G. BELMANS, « Le paradoxe de la conscience erronée d'Abélard à Karl Rahner », in *R.T.*, 90, 1990, p. 574 : « le Maître récuse de façon catégorique la thèse d'Abélard selon laquelle il suffirait de suivre sa conscience pour bien agir. Ce qui le fait décliner cette solution du problème est, manifestement, la primitivité du point de vue psychologique et moral qui la commande. Au fond, tout le système d'Abélard se trouve préfiguré dans son préjugé voyant partout des erreurs de bonne foi. Or cette espèce de myopie spirituelle ne rend nullement raison de la triste réalité du péché originel par ou le genre humain se trouve blessé jusqu'en naturalibus ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 17, a. 3.

*indirectement par négligence, puisqu'il s'agit d'une erreur sur ce qu'on devrait savoir, alors cette erreur de la raison ou de la conscience n'excuse pas du mal la volonté qui agit conformément à cette raison ou à cette conscience erronée. Mais si l'erreur qui cause l'involontaire provient de l'ignorance d'une circonstance quelconque, sans qu'il y ait eu négligence, cette erreur excuse du mal »*¹. Gauthier de Bruges reprochera à Thomas de développer une théorie qui excuse du péché². Mais, l'Aquinate estime que si l'homme ne peut qu'obéir à une conscience mauvaise, il a le devoir de la remplacer par une meilleure. Il fonde l'éthique comme intellectuelle : l'homme doit accéder à une connaissance aussi parfaite que possible des principes de moralité.

d) La conscience peut être trompée.

1. La conscience peut être trompée par les passions.

Thomas pose le problème de la contrainte exercée par les passions sur la conscience. Il reprend un problème théologique posé par Jérôme. Celui-ci affirme que la conscience peut être trompée par le péché de sensualité désordonnée. Il signifie que l'homme, détourné de Dieu, perd la maîtrise de ses sens et de son corps et est soumis aux actes que lui inspirent ses sens. Cette théorie est également celle d'Augustin. Au XI^e siècle, le problème est devenu médical³, renouvelé au XII^e siècle par la traduction du *De anima* d'Avicenne⁴. À la suite de l'*Éthique* et du *De Passionibus*, l'Aquinate en fait un problème à la fois psychologique et éthique⁵ : si les passions trompent la conscience, l'homme se trompe nécessairement sur le bien moral à atteindre.

¹ Ia-IIae, q. 19, a. 6, resp., p. 78 : « *Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario vel directe vel indirecte propter negligentiam, quia est error circa id quod quis sciare tenetur, tunc talis error rationis vel conscientia non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiae sic erranti sit mala. Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicujus, circumstantiae absque omni negligentiae excusat* ».

² GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 12.

³ S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, 2006, p. 212-218.

⁴ Ibid, p. 218-226.

⁵ P. KING, « Aquinas on the Passions », in S. Mac Donald et E. Stump éd., *Aquinas' Moral theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca-London, 1999, p. 101-132.

Thomas rejette toute théorie qui, à la suite de Cicéron, considère les passions comme des troubles de l'âme¹. Ainsi, écarte-t-il la théorie des théologiens monastiques qui, de Jean Cassien² à Aelred de Rievaulx, rejettent les passions et les émotions car elles conduisent nécessairement à pécher³. Dans son *De natura corporis et animae*, Guillaume de Saint-Thierry rappelle : « *ce qui est nature chez les bêtes devient vice chez l'homme* »⁴. Il reconnaît que les passions rabaissent l'homme à l'état animal car l'homme qui suit ses passions se conduit de manière irrationnelle⁵. Ainsi, nie-t-il que l'homme qui suit ses passions soit libre. L'Aquinat ne peut reprendre de telles quelles les théories qui remettent en cause le rôle des passions dans l'agir humain tel que l'enseigne l'*Éthique*. Aussi, le dominicain distingue-t-il les vertus et les passions. Il accorde-t-il une nature positive aux vertus⁶. Il trouve un précédent dans l'étude de Pierre Lombard au sujet des passions chez le Christ⁷. Mais, Thomas reconnaît que les passions peuvent influencer et fausser le jugement. Aussi, admet-il que la conscience peut être trompée par les passions. Mais il refuse que la conscience suive nécessairement les passions.

3. La conscience peut être trompée par la raison.

¹ CICÉRON, *Tusculanes*, t. 2, G. Fohlen éd., Paris, 1931, III, 4, 7, p. 6 : « *Nam miseri, inuidere, gestire, laetari, haec omnia 'morbos' Graeci appellant, motus animi rationi non obtemperantis, nos autem hos eosdem motus concitati animi recte, ut opinor, perturbationes dixerimus, morbos autem non satis usitate, nisi quid aliud tibi uidetur* ». Sur ce point : B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985, p. 127-181.

² D. BOQUET, *L'ordre de l'affect au Moyen Age. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, p. 74-77 : « Jean Cassien : la domestication affective ».

³ Sur ce point : S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and medieval Philosophy*, Oxford, 2006, p. 136-151.

⁴ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, M. Lemoine éd., Paris, 1988, 75, p. 159 : « *quae in bestiis sunt natura, in hominibus sunt uitia* ».

⁵ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, M. Lemoine éd., Paris, 1988, p. 158 : « *Haec et his similia ab irrationali humana sibi contraxit natura. In his enim irrationalis uita ad conseruationem suam munita est a natura, ad homines uero translata passionibus sunt animae. Et uere passionibus, quibus homo factus ad imaginem Dei ad imaginem eadem se patitur humiliari. Vere passionibus, quia contra naturam sunt* ».

⁶ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., III, d. 23, q. 1, a. 3, p. 705 : « *videtur quod virtutes sint passionibus* ».

⁷ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, III, d. 15, c. 1-4 ; d. 16, c. 1 ; d. 17, c. 1-3.

Thomas pose le problème de la contrainte exercée par la raison sur la conscience¹. Il introduit une nouvelle notion : celle du jugement de la conscience. Il fait intervenir la conscience dans la réalisation du syllogisme pratique : la conscience se trompe à la suite d'une erreur dans la mineure du syllogisme. À la suite des critiques adressées par Guillaume de Saint-Thierry à Abélard, le dominicain ne peut ignorer l'existence du péché d'ignorance : Augustin énonce que l'homme, à la suite du péché originel, a perdu la connaissance de ce qui est bien². En conséquence, l'Aquinate admet que l'intellect peut se tromper sur la nature du bien qu'il appréhende. En effet, s'il reconnaît que le jugement de la conscience ne peut être perverti, il reconnaît que celui de la raison peut l'être³. En conséquence, il réfute la théorie d'Abélard. Celui-ci, dans son *Ethica*, affirme qu'il suffit de suivre sa conscience pour bien agir⁴ et insiste sur le fait qu'il n'y a de péché que contre la conscience⁵. Mais, l'Aquinate ne pose pas le problème de la rectification de l'erreur. Dans le *De Veritate*, il demandera plus précisément si la conscience peut se tromper⁶. Dans ses œuvres postérieures, Thomas retiendra plutôt la vertu de prudence afin de poser en l'homme un indicateur interne de l'acte éthique à accomplir⁷. Il fondera la liberté éthique sur la capacité à maîtriser ses actes. Mais, il

¹ Sur ce point : G. BORGONOVO, *Sinderesi e coscienza nel pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Fribourg, 1996, p. 95-103.

² Sur ce thème : I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, 1982, p. 91-100 : « L'ignorance ».

³ R. MAC INERNY, « Prudence and Conscience », in *The Thomist*, 38/2, 1974, p. 303 : « *Conscience was said to be purely cognitive, which means that, for it to function, for the judgment of conscience to be made, all that is required is a cognitive ordination to the good. Furthermore, in his illustration of how the judgment of choice can be perverted while that of conscience is not, Aquinas is portraying the type of man Aristotle calls incontinent, that is, the morally weak man. He knows what he ought to do, his conscience is all right, but his knowledge of the good is not complemented by an effective appetitive disposition to the good as good. That is why, in the crunch, in choosing (which is a meld of mind and appetite), he goes wrong* ».

⁴ PIERRE ABÉLARD, *Ethica*, R. M. Ilgner éd., Turnhout, 2001, 35, 899-901, p. 34 : « *Bonam quippe intencionem, hoc est rectam in se, dicimus, operacionem uero non, quod boni aliquid in se suscipiat, set quod ex bona intencione procedat* ».

⁵ PIERRE ABÉLARD, *Ethica*, R. M. Ilgner éd., Turnhout, 2001, 37, 947-949, p. 36 : « *non possumus dicere eos in hoc peccasse nec ignoranciam cuiusquam uel ipsam eciam infidelitatem, cum qua nemo saluari potest, peccatum esse* ». Sur ce point : R. BLOMME, « A propos de la définition du péché chez Pierre Abélard », in *E.T.L.*, 33, 1957, p. 139-347.

⁶ *Quaestiones Disputate De Veritate*, éd. Léonine, q. 17, a. 2 : « La conscience peut-elle se tromper ? ».

⁷ Gauthier de Bruges consacrera une question disputée à ce problème. GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 11, p. 105-111 : « *secundo quaeritur an conscientia possit errare* » ; resp., p. 107 : « *Contingit hominem habere conscientiam erroneam* ».

maintient, dans l'ensemble de ses œuvres, que l'homme doit toujours obéir à la syndérèse même si la médiation de la conscience peut faillir.

IV. L'arbitre est libre de la contrainte et de la nécessité.

1) Distinction 25, Article 2 : L'arbitre est libre de toute contrainte.

a) L'arbitre peut-il être contraint ?

Thomas demande « *si le libre arbitre peut être contraint* »¹. Il reprend un problème peu étudié par les *Sentences* mais auquel les commentateurs sont attentifs. En effet, la traduction des œuvres gréco-arabes relancent le problème de la contrainte. Par exemple, Bonaventure retient deux questions : « *Si l'action du libre arbitre est contingente ou nécessaire* »² puis « *Si l'arbitre d'un agent créé peut être contraint* »³. Clairement, le franciscain sépare la problématique aristotélicienne et la problématique augustinienne. Au contraire, l'Aquinate retient une problématique aristotélicienne. Aussi, ne pose-t-il qu'une seule question. Précisément, il concentre son attention sur une question essentielle : « *l'usage du libre arbitre peut être contraint par la violence* »⁴. Explicitement, il retient le problème aristotélicien de la violence⁵ qu'il assimile à une forme de nécessité⁶. En opposition, il retient deux définitions de la liberté. D'abord, il cite Augustin qui affirme, lors de sa controverse contre Cicéron⁷, que « *ce qui est nécessaire n'est pas volontaire* »¹. Puis, il cite Némésius :

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, p. 647-651 : « *Utrum liberum arbitrium possit cogi* ».

² BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, d. 25, P. II, a. un., q. 2, p. 612-613 : « *Utrum liberum arbitrium sit actuum contingentium et necessariorum, an contingentia tantum* ».

³ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, d. 25, P. II, a. un., q. 4 : « *Utrum liberum arbitrium ab aliquo agente creato cogi possit* ».

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, arg. 7, p. 648 : « *usus liberi arbitrii potest per violentiam impediri* ».

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, III, 1, 09 b 30, p. 179, 11-12 : « *autem involuntaria esse, que violenta* ».

⁶ Sur ce point : T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, 1985, p. 65-67 : « *Violencia y necesidad* ».

⁷ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy, G. Combès éd., Paris, 1959, V, IX.

« celui qui est contraint n'est pas maître de ses actes ; mais, le libre arbitre est ce par quoi l'homme est maître de ses actes »². En effet, si l'arbitre est contraint, il ne peut plus agir ainsi ou autrement et, par conséquence, il n'est plus le « principe des possibilités alternatives ».

b) La volonté n'est pas une puissance autonome.

1. La volonté opère par l'opération de Dieu.

Thomas pose le problème du lien entre la toute-puissance divine et le libre arbitre³. Il reprend un problème théologique classique⁴, transmis par les *Sentences*. Le Lombard pose deux problèmes précis : « comment Dieu est-il dit pouvoir tout ? »⁵ ; « Dieu est-il tout puissant parce qu'il peut faire tout ce qu'il veut ? »⁶. L'Aquinate cite la *Glose sur l'Épître aux Romains*⁷ : « Dieu peut contraindre la volonté » ; aussi, Dieu semble pouvoir contraindre le libre arbitre⁸. Le problème est simple : si Dieu contraint la volonté et l'arbitre, le vouloir et le choix humains ne sont pas libres.

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, *sed contra* 1, p. 648 : « quod est necessarium non est voluntarium ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, *sed contra* 2, p. 648-649 : « quidquid cogitur non habet dominium sui actus. Sed ex hoc liberum arbitrium in nobis dicitur quod domini sumus nostrorum actuum ».

³ L. MOONAN, « St Thomas on divine power », in *Atti del convegno internazionale per il VII centenario di Tommaso d'Aquino*, III, Roma-Napoli, 1974, p. 366-407.

⁴ Le Livre de Jonas 1, 14 insiste sur l'absolue liberté de Dieu : « Tu es YHWH, tu fais ce qu'il te plaît ».

⁵ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, I, d. 42, c. 2 : « Quomodo Deus dicatur omnia posse, cum nos multa possimus quae ipse non potest ».

⁶ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, I, d. 42, c. 3 : « Quod omnipotentia Dei secundum duo consideratur. Hic igitur diligenter considerantibus omnipotentia eius secundum duo apparet, scilicet quod omnia facit quae vult, et nihil omnino patitur ».

⁷ PIERRE LOMBARD, *In Epistolam ad Romanos*, P. L. 191, 1332 A : « Manifestum est enim Deum operari in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum quocumque voluerit ».

⁸ *Scriptum super Libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, obj. 1, p. 647-648 : « Videtur quod liberum arbitrium cogi possit. Quod enim immutatur ad aliquo agente cogitu ab illo. Sed, ut dicit Glossa ad Rom., ch. IX, Deus potest immutare voluntatem hominum in quodcumque voluerit. Ergo videtur quod voluntas a Deo cogi possit, et ta liberum arbitrium ».

Thomas pose la toute-puissance divine comme une donnée de la foi¹. Mais que signifie, pour Dieu, être tout-puissant ? Il hérite de la tradition des *Sentences* qui théorise le possible à partir de la toute-puissance divine, et non plus l'inverse. Aussi, dans le Livre I, s'est-il employé à articuler les concepts de pouvoir, de puissance et de possibilité². Il a conclu ainsi : « *la raison de puissance est parfaite en Dieu : d'une part ce qu'il fait tout, ce qui lui revient en tant qu'il est acte premier et parfait (car rien n'agit que dans la mesure où il est en acte), d'autre part parce qu'il ne pâtit nullement, ce qui lui convient en tant qu'il est acte pur sans mélange d'aucune matière : chaque chose pâtit, en effet, parce qu'elle a de matériel en elle* »³. Résolument, l'Aquinate adopte la théorie de la *Physique* : Dieu est Acte pur ; la créature a besoin d'un moteur pour passer de la puissance à l'acte. Le théologien accorde donc à Dieu d'être la Cause première, motrice de chaque mouvement. Catégorique, le dominicain énonce que Dieu opère le mouvement dans la volonté. Explicitement, il transforme le problème théologique en problème physique. Il s'appuie sur la distinction de la puissance et de l'acte. Il admet que la volonté, en tant que puissance de l'âme, a besoin d'un moteur pour passer à l'acte. Il ne définit donc pas la volonté comme acte pur. En conséquence, il nie que la volonté soit *causa sui*. En conséquence, le dominicain est contraint d'assimiler le mouvement causé par Dieu à un mouvement nécessaire. L'Aquinate en déduit que Dieu meut la volonté à vouloir. Aussi, nie-t-il que la volonté puisse vouloir sans la motion divine.

Thomas estime-t-il proposer une théorie nécessitante qui nie la liberté de la volonté ? Il est certain que non. Aucun théologien ne proposerait de théorie qui nie que Dieu agisse en l'intime de l'homme. Mais, l'Aquinate semble néanmoins embarrassé. Il n'ignore pas que la *Physique* propose plusieurs formes de causalité et qu'une certaine lecture des thèses aristotéliennes conduit à proposer une théorie panthéiste. Aussi, cherche-t-il à préserver la liberté de la volonté en assurant que Dieu n'est que la cause efficiente du mouvement de la volonté. Il s'insère dans une tradition qui, à la suite de Boèce, reprend la théorie cicéronienne des causes pensée à partir de l'efficiencia, mais réinterprétée à la lumière d'Aristote. Pour Cicéron, l'efficiencia désigne tout faire conduisant à une mutation. Pour Aristote, l'efficiencia

¹ Affirmée par le *Credo* de Nicée de 325.

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., I, d. 42-44.

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., I, d. 42, q. 1, a. 1, resp : « *Et ex hoc concluditur perfecta ratio potentiae in Deo : tum quia omnia agit, quod convenit sibi inquantum est actus primus et perfectus (nihil enim agit nisi secundum quod est actu ens) tum quia nihil patitur, quod convenit sibi inquantum est actus purus sine permixtione alicujus materiae : unumquodque enim patitur ratione alicujus materialis in ipso* ».

est une cause motrice. Aussi, l'Aquinate fait-il de Dieu la cause efficiente de tous les êtres qui les meut tous vers la fin qui leur est propre. Il précise : « *Dieu opère dans la volonté et le libre arbitre de l'homme selon son exigence* »¹. Mais, Thomas ne parvient pas à résoudre de manière satisfaisante le problème : sa théorie semble faire de l'homme un simple instrument mû par Dieu. Or, un instrument n'est pas libre puisqu'il n'est pas cause de son acte. Ainsi, montre-t-il que la volonté n'est pas une puissance autonome. L'Aquinate reprendra ce problème dans le *De Veritate*.

2. La volonté peut être contrainte par le vrai.

Thomas pose le problème de la contrainte causée par le vrai sur la volonté par le biais de l'intellect. Depuis le XII^e siècle, le principe de raison est érigé en axiome métaphysique. L'Aquinate a défini la nature de la vérité dans le Livre I. Il admet que l'intellect a pour objet le vrai et la volonté le bien. Il propose une théorie classique. Par exemple, Philippe le Chancelier fait le même constat dans sa *Summa De Bono*². Mais, l'Aquinate propose une théorie du vrai novatrice, inspirée de la *Métaphysique*³. À la suite d'Aristote, le dominicain admet que tout homme désire connaître la vérité et est apte à saisir le vrai⁴. Le problème est simple : si l'intellect saisit le vrai, la volonté peut-elle s'en détourner ?

Thomas propose une théorie qui n'a rien d'une évidence malgré l'intérêt nouveau pour les traductions des œuvres gréco-arabes. En effet, il s'oppose à toute une tradition théologique à la fois latine et grecque. Par exemple, Grégoire de Nysse affirme que si tout homme cherche le bien, il pèche par incapacité à connaître le vrai⁵. Bonaventure insiste sur l'impossibilité pour l'intellect humain d'accéder par ses seules ressources à la certitude noétique car il n'est

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, ad. 1, p. 650 : « *Deus operatur in voluntate et in libero arbitrio secundum ejus exigentiam* ».

² PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa De Bono*, N. Wicki éd., Berne, 1985, t. 2, q. 2, p. 180 : « *finis rationem est verum, voluntatis bonum* ».

³ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, G. Vuillemin-Diem éd., Leyde, 1976, I, 1, 1, 6.

⁴ Dans le commentaire sur la *Métaphysique*, Thomas énonce que l'*operatio* qui revient en propre à l'homme est de connaître. *Super Metaphysicam*, I, Lectio 1, n°1-3.

⁵ J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953, p. 104 : « *Nous trouvons résumé toute la conception grégorienne du péché dans cette phrase : 'Tous cherchent le bien, mais incapables de connaître le vrai bien, ils pèchent' (III, 500 A)* ».

pas en acte de tous les intelligibles¹. Au contraire, le dominicain affirme la suffisance de l'intellect agent². Il bénéficie de travaux innovateurs comme le *De anima* de Guillaume d'Auvergne³. Précisément, l'Aquinate propose une théorie de l'intellect inspirée du Livre III du commentaire du *De anima* d'Averroès⁴. À la suite du Cordouan, le dominicain définit l'intellect comme étant la puissance capable de connaître les quiddités simples et de composer ou diviser en vue d'aboutir à des propositions⁵. Autrement dit, il accorde à l'intellect d'élaborer le vrai sans pouvoir se tromper car recevant l'être de la chose tel qu'il est⁶. Avec cette théorie, il se différencie des sceptiques de l'Antiquité. Sextus Empiricus, notamment, définit, dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes*, la nécessité d'opposer les apparences, afin de parvenir à la suppression d'un jugement incapable de parvenir à une quelconque certitude⁷.

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., I, d. 35, q. 1, resp., p. 601 : « *intellectus noster respectu cogniti est possibilis et non actus purus, ideo fit in actu per aliquid cogniti, quod est similitudo ejus* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 28. *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 10, a. 8, ad. 11, in contra.

³ GUILLAUME D'Auvergne, *De anima*, c. 7, Pars 7, p. 212 : « *Amplius quemadmodum virtus nostra motiva nobilis est inclinata naturaliter, et propendens in bonum quod est creator ; in alio enim non est possibile ut si ei quies neque satietas : sed virtus nostra intellectiva est naturaliter inclinata in verum, et non in verum intentione universali, sed in in quoidam verum, et in quandam veritatem. Non enim potest esse vagus, et indeterminatus finis naturalis inclinationis, et intentionis, similiter neque motus naturalis. Quapropter manifestum est quod intentio naturalis, et inclinatio virtutis nostrae intellectivae est primum verum, ac luminosissimum sive in primam ac luminosissimam veritatem, cum quemadmodum praedixi vel in alio vero, seu veritate quiescere eam, nec ab alio impleri lumine scientiae completae eidem possibile sit. Manifestum igitur est bonum virtutis nostrae mobilis in quod scilicet est naturalis inclinatio sive intentio ; sic verum illud seu veritas est naturale lumen virtutis nostrae intellectivae, videlicet in quod est ei naturalis inclinatio sive intentio* ».

⁴ AVERROÈS, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. Crawford éd., Cambridge (Mass), 1953, III, c. 5, p. 387-413.

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., I, d. 19, q. 5, a. 1, ad. 7 : « *duplex operatio intellectus: una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam philosophus nominat intelligentiam indivisibilem, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine formatio dicitur; alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis* ». Sur ce point : A. DE LIBERA, *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, 1996, p. 271-273 : « *Objet et fin de la connaissance intellectuelle selon Thomas d'Aquin* ».

⁶ Sur ce point : F. RUELO, *La notion de vérité chez saint Albert le Grand et chez saint Thomas d'Aquin*, Paris-Louvain, 1969, p. 185-198 : « *La vérité comme relatio adaequationis* ».

⁷ SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, P. Pellegrin trad., Paris, 1997, I, 19-35, p. 65-75.

Thomas refuse de fonder la liberté de choix sur une intuition. Il s'appuie sur la priorité structurale qu'il accorde à l'intellect sur la volonté¹.

Thomas n'est donc pas le seul à proposer une théorie d'inspiration aristotélicienne. Par exemple, Roger Bacon propose lui-aussi une théorie inspirée du Stagirite. Mais, Bacon et l'Aquinate illustrent deux manières d'utiliser Aristote. Le Stagirite distingue la connaissance expérimentale qui porte sur une vérité empirique et celui qui possède une connaissance universelle². Bacon qui, de manière nouvelle, accorde à l'homme de connaître les causes à partir de l'expérimentation³. Mais l'Aquinate refuse une telle théorie qui rend la vérité changeante et donc contingente. É.-H. Wéber a montré que Thomas précise Aristote à l'aide de la théorie dionysienne de la lumière participée⁴. En effet, l'Aquinate accorde à l'intellect de recevoir une forme de nature noétique participée. En conséquence, il dote à l'acte de connaître le vrai de révéler simultanément à l'homme sa finalité et la possibilité de se parfaire⁵. Il accorde au vrai d'être normatif et d'être le fondement de l'acte moral. Il rejoint une théorie déjà affirmée par Anselme de Cantorbéry qui a montré que toutes les vérités sont liées à la Vérité suprême qui est Dieu. Si sa théorie semble inspirée d'Aristote, Thomas a néanmoins dû en transformer la théorie aristotélicienne du syllogisme pratique. En effet, pour Aristote, le syllogisme pratique se fonde sur le bien désiré. Pour le dominicain, il s'agit du vrai nécessitant. Aussi, le dominicain définit-il le vrai comme immuable et donc nécessaire et nécessitant⁶. Bénéficiant d'un rapprochement déjà effectué dans le *De Bono* d'Albert le

¹ Il sera suivi en cela par Godefroid de Fontaines. Sur ce point : F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté*, p. 310-311.

² L'Aquinate adhère à la définition d'Aristote : « *La science et son objet diffèrent de l'opinion et de son objet, en ce que la science est universelle et procède par des propositions nécessaires et que le nécessaire ne peut pas être autrement qu'il n'est* ». ARISTOTE, *Seconds analytiques*, I, 33, 88 b 30. Également : PLATON, *Timée*, L. Brisson trad., Paris, 2001, 5^e éd., 51 d-e.

³ ROGER BACON, *Opus Maius*, éd. Bridges, VI, c. 1, 2, p. 168 : « *Quod ergo dicit Aristoteles quod demonstratio syllogismus est faciens scire, intelligendum est si experientia comitetur, et non de nuda demonstratione. Quod etiam dicit Primo Metaphysicae quod habentes rationem et causam sunt sapientiores expertis, loquitur de expertis qui solum noscunt nudam veritatem sine causa. Sed hic loquor de experto qui rationem et causam novit per experientiam* ».

⁴ É.-H. WÉBER, *Dialogue et dissensions entre s. Bonaventure et s. Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, 1974, p. 146-155.

⁵ J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, p. 189 : « *Le bien et le vrai connotent tous deux dans l'être l'aptitude à parfaire un sujet : respectum perfecti* ».

⁶ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., I, d. 19, q. 5, a. 1. Sur ce point : F. RUELO, *La notion de vérité chez saint Albert le Grand et chez saint Thomas d'Aquin*, Paris-Louvain, 1969, p. 179-227.

Grand¹, l'Aquinate assimile le vrai et le bien et, par conséquent l'acte de l'intellect et l'acte de la volonté. Ainsi, signifie-t-il que l'intellect, qui ne peut se tromper sur le vrai, ne peut davantage se tromper sur le bien qu'il saisit. Il fait du vrai le moteur de l'agir. Ainsi, Thomas admet-il que le mouvement de la volonté est contrainte par le vrai.

3. d. 24, q. 3, a. 1 : La volonté est contrainte par le bien parfait.

Thomas pose le problème de la contrainte exercée par le bien sur la volonté. Explicitement, il pose le problème en termes aristotéliens : si l'intellect propose à la volonté un bien qui apparaît comme la fin parfaite, la volonté ne peut pas ne pas vouloir ce bien. Il vise la théorie d'Augustin rapportée par Pierre Lombard.

Thomas reconnaît que la volonté peut être contrainte. Mais, il nie qu'elle puisse l'être par n'importe quel bien qui se présente à elle. Il distingue deux mouvements de la volonté possibles : le consentement et la délectation. Il souligne : « *leur différence et celle du délibéré et du non délibéré* »². Il définit ces actes comme nécessairement consécutifs de la connaissance du bien comme bon. Aussi, semble-t-il nier la liberté de ces deux actes. Il n'oppose pas ouvertement la spontanéité de la sensualité et l'acte réfléchi. Il définit l'acte de la volonté comme étant soit délibéré, soit non délibéré. Autrement dit, il admet l'existence d'actes non délibérés et néanmoins libres : la volonté peut soit se porter spontanément sur l'objet par délectation, soit se porter sur l'objet par choix après délibération. Il n'admet la liberté que du seul acte délibéré. Mais admet-il que la délibération puisse avoir lieu quel que soit l'objet qui se présente à la volonté ? Suivant Augustin, il admet que personne ne peut ne pas vouloir être heureux. Suivant l'*Éthique*, il assimile Bien et bonheur. En conséquence, le dominicain admet que la volonté est nécessairement spécifiée par le bonheur. Ainsi, écarte-il la possibilité que la volonté puisse ne pas se porter vers le bonheur.

Thomas écarte toute définition de la liberté qui la présenterait comme indépendante de toute spécification et de toute causalité. Mais assimile-t-il cette spécification et cette causalité à une forme de nécessité ? Cela est envisageable. Le dominicain se montrera plus précis sur ce point dans ses écrits postérieurs. Il est en tout cas probable qu'il n'entend pas s'écarter de la

¹ ALBERT LE GRAND, *De Bono*, B. Geyer et alii éd., Münster, 1951, q. 1, a. 8, sol., p. 16-17. Sur ce point : F. RUELO, *La notion de vérité chez saint Albert le Grand et chez saint Thomas d'Aquin*, Paris-Louvain, 1969, p. 38-42 : « Le vrai est-il convertible au bien ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 3, a. 1, ad. 6 : « *sed differunt per deliberatum et non deliberatum* ».

théorie d'Augustin. En effet, Guillaume d'Auxerre rapporte une citation d'Augustin selon laquelle « *la volonté contrainte est la volonté* »¹. Mais, suivant l'*Éthique*, il n'admet que la contrainte ne peut provenir que d'une cause extérieure. Mais, Thomas nie tout déterminisme. Il précise que le bien peut prendre l'apparence du mal et le mal peut prendre l'apparence du bien. Aussi, accorde-t-il à la volonté de pouvoir se porter vers l'un ou l'autre. Ainsi, affirme-t-il l'indétermination du vouloir vis-à-vis du bien. Il propose une théorie encore impécise. En effet, il fonde cette indétermination sur une erreur de jugement. Dans le *De Veritate*, il insistera sur la distinction entre les différentes formes de vouloir présentes dans la volonté.

c) La volonté est la plus haute des puissances.

1. La volonté est la puissance motrice.

Thomas a relevé en objection la théorie selon laquelle « *l'intellect est une puissance supérieure à la volonté* »². Les théologiens sont unanimes pour retenir le rôle de l'intellect et celui de la volonté dans la réalisation de l'acte libre, mais, depuis Augustin, ils sont également unanimes pour admettre que la volonté est la puissance qui crée l'acte libre. Mais la théorie intellectualiste de l'*Éthique* remet en cause cette doctrine.

Classiquement, Thomas nie que la volonté puisse être contrainte par l'intellect. Il a auparavant énoncé que « *la volonté est maîtresse de ses actes de manière plus grande que l'intellect* »³. Il lui accorde donc d'être libre. Comparant les deux puissances, il définit la volonté comme la plus haute des puissances. Il semble reprendre la théorie classique d'Augustin, Anselme et Bernard. Pourtant, l'Aquinate propose un raisonnement différent marqué par l'aristotélisme. Il suit l'exemple d'Albert le Grand⁴. Il étudie la volonté selon son acte et selon sa fin. Concernant l'acte, il accorde à la volonté de maîtriser l'acte en tant qu'effet mais lui refuse d'être la cause unique de l'acte. En conséquence, il n'accorde pas à la

¹ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribailier éd., Paris-Rome, 1982, II, X, c. 4, sed contra, p. 284 : « *Dicit Augustinus quod 'voluntas coacta est voluntas'* ». AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Spiritu et Littera*, c. 31, n°53, 46.

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, obj. 4, p. 648 : « *intellectus est altior potentia quam voluntas* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 7, q. 2, a. 1, ad. 7 : « *voluntas est domina sui actus magis quam intellectus* ».

⁴ ALBERT LE GRAND, *Commentarii in IV Sententiarum*, éd. Borgnet, I, d. 1, q. 12.

volonté d'être *causa sui*. Il cherche à préserver le rôle de l'intellect dans le choix. Il reprend un débat, majeur au début du XIII^e siècle¹, lancé par Robert de Melun² et Prévostin de Crémone. Ceux-ci admettent que la raison peut exercer une influence causale sur la volonté. Aussi, l'Aquinate affirme-t-il que la volonté est ordonnée à la raison³. En effet, il admet que l'acte de vouloir dépend de l'objet que la raison montre à la volonté. Sa théorie qui subordonne la volonté à la raison n'est pas celle de Bernard de Clairvaux puisqu'il introduit un lien causal, ignoré par le cistercien. Le dominicain fait de l'intellect la cause efficiente de la volonté. Il suit en cela l'*Éthique*. Concernant la fin, il s'appuie, de manière implicite, sur la distinction entre la volonté de la fin et la volonté des biens intermédiaires. Il précise que la volonté est la plus grande des puissances lorsque l'objet est la fin et qu'elle possède alors le commandement sur les autres puissances⁴. Il lui accorde de vouloir le Bien et d'ordonner les actes des autres puissances en vue de l'obtention de ce Bien. Il définit donc la volonté comme la puissance motrice de l'agir en vue de la fin. L'Aquinate réétudiera ce point dans ses œuvres suivantes.

2. La volonté est cause du choix.

Thomas accorde à la volonté de posséder le libre arbitre. Il propose une nouvelle fois un raisonnement différent de ses contemporains. Par exemple, Bonaventure prouve l'absence de contrainte du libre arbitre en deux temps. D'abord, il s'appuie sur la distinction entre l'empêchement et la contrainte. Il relève que l'empêchement provient de quelque chose d'inférieur tandis que la contrainte provient de quelque chose de supérieur⁵. Il reconnaît que

¹ Z. KUKSEWICZ, « Criticisms of Aristotelian Psychology and the Augustinian-Aristotelian synthesis », in N. Kretzmann et alii éd., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, p. 634 : « *The relationship between reason, will, freedom of decision was a major debate throughout the thirteenth century* ».

² ROBERT DE MELUN, *Sententie*, II, c. 91 : « *De differentia rationis, voluntatis et sensualitatis, et concordia que in eis fuit ante primum hominis peccatum* » ; c. 93 : « *Quod voluntas qua homo vult semper non peccare non est idem quod ratio, ut quorundam falsa estimatio habet* » ; c. 94 : « *Quod non magis rationis est bonum malo discernere quam naturalis voluntatis bonum appetere* ».

³ R. Z. LAUER, « St Thomas's Theory of Intellectual Causality in Election », in *New Scholasticism*, 28, 1954, p. 299-319.

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, ad. 4, p. 650 : « *tamen voluntas etiam quodammodo superior est, secundum quod imperium habet super omnes animae vires, propter hoc quod objectum est finis* ».

⁵ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, d. 25, P. II, a. un., q. 4, resp., : « *Et iterum impeditio provenire potest ab inferiori, coactio provenire habet a superiori* ».

l'arbitre peut écarter sa propre inclination. Citant Bernard, il fait du libre arbitre la plus haute des puissances sous Dieu. Il en conclut qu'il ne peut être que le sujet de Dieu¹. Puis, le franciscain prouve que Dieu ne peut contraindre l'arbitre². Suivant Augustin, Anselme et Bernard, il refuse que Dieu ôte la liberté qu'Il a lui-même accordée à l'homme en lui conférant le libre arbitre. Alors que Bonaventure définit la liberté de l'arbitre de manière théologique, Thomas la prouve de manière philosophique. Il n'entend plus l'arbitre comme une puissance de l'âme mais comme un acte. Résolument, il adopte la définition de la liberté de la *Métaphysique* : « *est libre ce qui est cause pour soi* »³. Il adapte : « *homo liber qui suimet et non alterius causa est* »⁴. Il doit cette définition à Albert le Grand qui la promeut⁵. En effet, Albert est le premier théologien médiéval à présenter la liberté non plus seulement comme absence de nécessité mais comme maîtrise de ses actes⁶. L'Aquinat reprend cette définition apparemment sans la discuter. Or, cette formule pose un problème d'interprétation⁷. Précisément, Thomas adapte l'opposition faite entre les causes pour soi ou par accident⁸ à la théorie du libre arbitre. Il bénéficie du rapprochement déjà fait par Némésius⁹ et Damascène¹⁰ qui lient la notion de libre arbitre et celle de *causa sui*. Ainsi, accorde-t-il à l'arbitre d'être

¹ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, d. 25, P. II, a. un., q. 4, resp. : « *solī Deo sit subiectum* ».

² BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, d. 25, P. II, a. un., q. 5 : « *Utrum liberum arbitrium a Deo cogi possit* ».

³ Thomas utilise 16 fois cette notion dans le commentaire sur les *Sentences*. ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, G. Vuillemin-Diem éd., Leyde, 1976, II, c. 9, 982 b 26.

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, G. Vuillemin-Diem éd., Leyde, 1976, I, c. 2, 982 b 26, p. 11.

⁵ ALBERT LE GRAND, *Commentarii in IV Sententiarum*, éd. Borgnet, t. 27, II, d. 25, a. 1, q. 3, sol., p. 424 : « *Quod autem causa sui est, liberum est, ut dicit Philosophus* ».

⁶ P. MICHAUD-QUANTIN, *La psychologie de l'activité selon Albert le Grand*, Paris, 1966, p. 227 : « *Le maître dominicain cherche (...) un aspect positif qui permet de caractériser la liberté, il le trouve dans la notion aristotélicienne de l'autonomie de la volonté, liber est causa sui* ».

⁷ Sur cette notion : O. BOULNOIS, « *Causa sui* », in *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, 2006, p. 283-284.

⁸ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, V, 2, G. Vuillemin-Diem éd., Leyde, 1976, p. 85-87.

⁹ NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 38, 81-85, p. 142-143 : « *Qui de libero arbitrio est sermo, hoc est de eo quod est in nobis, primam habet quaestionem si est quid in nobis ; multi enim sunt qui ad hoc contradicunt ; secundam autem, quae sunt ea quae sunt in nobis et quorum potestatem habemus ; tertiam, causam scrutari propter quam qui fecit nos Deus, liberi nos arbitrii fecit* ».

¹⁰ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, c. 41, p. 152-154 : « *Propter quam causam liberum arbitrio facti sumus* ».

maître de ses actes. En conséquence, il accorde à la volonté d'être libre car cause de l'acte de choisir, par la possession de l'arbitre.

3. *L'arbitre ne peut se contraindre lui-même.*

Thomas refuse que l'arbitre puisse se contraindre lui-même. Il propose un raisonnement différent de celui de Bonaventure. Celui-ci demeure dans une optique davantage théologique que l'Aquinate. Il insiste sur la finitude du libre arbitre humain, en comparaison avec celui de Dieu. Au contraire, l'Aquinate ne s'interroge pas sur l'influence de la finitude humaine sur la liberté de l'arbitre. Marqué par l'anthropologie aristotélicienne, le dominicain accorde à la nature humaine une forme de perfection. Il se contente d'énoncer que « *l'usage du libre arbitre ne peut s'entraver lui-même mais seulement par accident* »¹. Il ajoute : « *L'usage du libre arbitre requiert l'usage de la raison* »² et « *L'usage de la raison requiert l'usage de la vertu imaginative* »³. L'Aquinate cite deux théories classiques, une issue de la théologie, l'autre des œuvres d'Aristote. Néanmoins, il nie que la raison et la vertu imaginative causent nécessairement les actes de l'arbitre. Il refuse que l'arbitre ait une cause efficiente qui remettrait en cause sa nature intrinsèquement libre. Il rejette toute contradiction interne à l'arbitre qui pourrait entraver sa liberté. Classiquement, il identifie liberté de l'arbitre et absence de contrainte. B. Lonergan a relevé qu'il s'agit de la définition de la liberté que Thomas adopte dans son commentaire et qu'il développe systématiquement à partir du *De Veritate*⁴. Certes, mais l'Aquinate ne définit pas seulement la liberté comme la liberté de l'arbitre ni comme absence de contrainte.

d) L'arbitre est libre de toute contrainte.

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, ad. 7, p. 651 : « *usus liberi arbitrii non impeditur per se, sed per accidens* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, ad. 7, p. 651 : « *usum liberi arbitrii requiritur usus rationis* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, ad. 7, p. 651 : « *usum rationis requiritur usus imaginativae virtutis* ».

⁴ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Toronto, 2005, rééd., p. 317, note 2 : « *There is an incidental identification of liberty with non-coercition in Super II Sententiarum, d. 25, q. 1, a. 2. This becomes systematic especially in the De Veritate* ».

1. L'arbitre ne peut être contraint par la prédestination.

Thomas pose le problème de la contrainte exercée par la prédestination¹. De manière sous-jacente, il pose aussi le problème de la réprobation². Il doit le problème aux *Sentences*. En effet, le Lombard demande si le nombre d'élus peut changer³. L'Aquinate a déjà longuement traité de la prédestination dans le Livre I. S'appuyant sur les travaux d'Alexandre de Halès et d'Albert le Grand⁴, il définit cette notion comme un mode spécial de la providence qui consiste à donner aux hommes une orientation vers la fin surnaturelle⁵. Il retient le problème théologique que pose la théorie d'Augustin, à la suite de son interprétation de l'*Épître aux Romains*⁶. Celui-ci énonce que Dieu, par libre choix et par grâce, appelle certains au salut éternel et les y conduit de manière certaine et infaillible. Mais Thomas entend le problème en termes aristotéliens : il assimile la prédestination à une cause. Aussi, confirme-t-il Augustin par la *Physique* : « *tout agent ne peut agir autrement que ce pour quoi il est déterminé* »⁷. Il retient deux théories qui semblent admettre que les actes sont déterminés et non libres. En conséquence, il pose le problème de l'existence de l'acte libre mais aussi de l'utilité du choix moralement juste.

¹ Dans l'*Ancien Testament*, YHWH ne cesse de rappeler à son peuple que l'existence de celui-ci dépend d'une élection antérieure à son histoire. La tradition yahviste fait remonter cette élection à l'appel d'Abraham (*Genèse* 15, 8). La tradition prophétique la lie à l'*Exode* (*Michée* 6, 4). Les traditions deutéronomique et sacerdotale réunissent ces deux origines (*Exode* 3, 15). Le *Nouveau Testament* radicalise la prédestination à partir de l'*Épître aux Romains* 8, 28-30.

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., I, d. 40, q. 4, a. 1, ad., p. 954 : « *providentia divina respectu mali oppositi cum praescientia defectus dicitur reprobatio* ».

³ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, I, d. 40, c. 11, p. 284 : « *Praedestinatorum nullas videtur posse damnari nec reprobatorum aliquis possit salvari* ».

⁴ M. PALUCH, dans son étude *La profondeur de l'amour divin. La prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2004, p. 71, note 1, relève sept rapprochements.

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., I, d. 40, q. 4, a. 1, ad., p. 954 : « *providentia divina respectu ipsius boni, quod per consecutionem gratiae et gloriae, cum praescientia eventus, dicitur praedestinatio* ».

⁶ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 8, 28-30 : « *scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum his qui secundum propositum vocati sunt sancti nam quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii eius ut sit ipse primogenitus in multis fratribus quos autem praedestinavit hos et vocavit et quos vocavit hos et iustificavit quos autem iustificavit illos et glorificavit* ».

⁷ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, arg. 2, p. 648 : « *omne agens non potest aliter operari quam ab altero sibi determinatur* ».

M. Paluch a montré que Thomas considère à peine le débat logique concernant la nécessité dans le contexte de la prédestination¹. Pourtant, sur ce point, Augustin propose une tautologie : « nul n'est sauvé en dehors de ceux que Dieu a voulu »². Autrement dit, Dieu seul connaît la fin de l'homme car l'ayant choisie. L'Aquinate ne répond pas au problème de manière théologique³. Pourtant, il ne peut ignorer la querelle qui a opposé Erigène et Gottschalk d'Orbais au sujet de la double prédestination⁴. Or, ce débat s'est achevé sans conclusion réellement satisfaisante⁵. Si Anselme de Cantorbéry apporte sa solution⁶, le problème prend progressivement une tournure différente. Certes, Thomas se veut fidèle à la théorie augustinienne mais il sait que cette théorie contredit la théorie aristotélicienne selon laquelle l'homme n'agit volontairement que pour une fin connue⁷. Aussi, transforme-t-il une nouvelle fois le problème. L'Aquinate rattache la prédestination à la science divine. Ce rapprochement est classique depuis Papias⁸. Le dominicain propose une réponse de principe : « la prescience ne peut imposer la nécessité au libre arbitre »⁹. Il déplace le problème : « ce qui est prévu par la prescience divine ne peut ne pas survenir »¹⁰. Il semble faire de la science

¹ M. PALUCH, *La profondeur de l'amour divin. La prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2004, p. 89 : « Thomas considère à peine le débat logique concernant la nécessité dans le contexte de la prédestination ». Il relève seulement deux traces de ce débat : I, d. 40, q. 3, ad. 5 ; d. 41, a. 4, obj. 2.

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *Enchiridion*, 28, 103.

³ Cherchant à préciser le problème de la nécessité posé par la prédestination, Thomas reprendra son étude dans la question 6 du *De Veritate*.

⁴ D. GANZ, « The Debate on Predestination », in T. Gibson et J. L. Nelson éd., *Charles the Bald, Court and Kingdom*, London, 1990, p. 283-302.

⁵ Dans le *De Praedestinatione*, Erigène nie que Dieu soit la cause du mal et, en conséquence, qu'Il ne connaît pas par prescience ni le mal, ni la punition de la faute. Mais, ses réfutations des théories de Gottschalk seront elles-aussi critiquées.

⁶ Sur ce point : K. ROGERS, *Anselm on Freedom*, Oxford, 2008, p. 117-123.

⁷ Sur l'influence augustinienne sur la pensée de Thomas sur le thème de la prédestination : C. BOYER, « De l'accord de s. Thomas et de s. Augustin sur la prédestination », in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero, t. 1 : Le fonti del pensiero di san Tommaso*, Napoli, 1975, p. 217-221.

⁸ PAPIAS, *Glossarium sive Elementarium doctrinae rudimentum*, Cambridge (Mass), 1990, reprint, V, 523 : « Praedestinatione Dei est in omnibus bonis quae ipse fuerat factururus, quae sine praescientia esse non potest; est igitur gratiae praeparatio. Gratia vero est ipsius praedestinationis effectus. Praescire autem potest etiam quae ipse non facit ut quaecumque peccata ».

⁹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, ad. 2, p. 650 : « divina praescientia necessitatem libero arbitrio non imponit ».

¹⁰ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, ad. 2, p. 650 : « quamvis hoc quod praescitum est impossibile sit non evenire ».

divine un principe de causalité nécessitant. Il connaît la querelle qui a opposé Augustin à Cicéron¹ et Celse à Origène². Mais, il ne résout pas le problème dans les mêmes termes que ces prédécesseurs. Par exemple, Origène inversait la nécessité et énonçait qu'il est nécessaire que tout futur pouvant arriver soit nécessairement prévu. Mais l'Aquinatense refuse toute causalité créée par la prescience divine. Il ne trouve pas de réponse satisfaisante dans les *Sentences*. En effet, le Lombard n'explique pas la relation existant entre la science divine et la causalité³. Contrairement à ses prédécesseurs, de Guillaume de Conches au Lombard⁴, le dominicain refuse de faire du problème un simple sophisme et admet que le problème de la nécessité accidentelle est essentiel à résoudre. Pour cela, il adopte la théorie de Boèce⁵. Précisément, il utilise deux idées essentielles de la solution boécienne : la doctrine que Dieu voit toutes choses comme présentes et le principe des modes de connaissance. Le problème théologique est transformé en problème de logique. Dans le Livre I, Thomas demandait si la science divine est contingente⁶. Catégorique, il refuse que Dieu ait une connaissance propositionnelle ou temporelle : Dieu connaît chaque être dans son *esse determinatum* qui lui est présent et non pas futur. Il connaît comme présents des actes qui, en revanche, sont, pour l'homme, futurs et contingents. L'Aquinatense en déduit que l'homme est libre de son choix. Autrement dit, il reconnaît que Dieu veut donner le salut à chacun mais il admet que

¹ Dans son *De Civitate Dei*, Augustin s'oppose au *De Fato* de Cicéron qui niant toute connaissance du futur et nie la prescience divine et faisant de l'homme un être doué libre arbitre en fait un « être sacrilège ». AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy, G. Combès éd., Paris, 1959, V, 9-10, p. 670-689. CICÉRON, *De fato*, A. Yon éd., X, 20, p. 11 ; XI, 23-26, p. 13-14 ; XVII, 40, p. 20-21.

² ORIGÈNE, *Contra Celsum*, II, 17 ; *De principiis*, Paris, 1976, III, 124.

³ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, I, d. 38, c. 2, Grottaferrata, 1971, p. 279 : « *Potest equidem non fieri aliquid, et illud tamen praescitum est fieri ; non ideo tamen potest falli Dei praescientia, quia si illud non fieret, nec a Deo praescitum esset fieri* ».

⁴ Pour une présentation de ces solutions sophistiques : J. MARENBOON, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, 2005, p. 93-116.

⁵ S.-T. BONINO présente Boèce comme une source importante de Thomas. Il note que Thomas cite Boèce neuf fois dans la question 2 du *De Veritate* portant sur la science divine. Sur ces neuf citations, quatre concernent le Livre V du *De Consolatione Philosophiae*. S.-T. BONINO, « Le contexte historico-doctrinal », in THOMAS D'AQUIN, *De la Vérité ou La science en Dieu*, Paris-Fribourg, 1996, p. 15, note 1. BOÈCE, *De Consolatione Philosophiae*, L. Bieler éd., Turnhout, 1984, 2^e éd., V, 3-6, p. 91-105. P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie*, p. 208-221 ; J. MARENBOON, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, 2005, p. 25-47.

⁶ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., I, d. 38, q. 1, a. 5 : « *Utrum scientia Dei sit contingentium* ».

l'intention divine peut ne pas se réaliser si le libre arbitre s'y oppose. Thomas propose une solution présentée comme atemporaliste. Dans la *Summa contra Gentiles*, il insistera sur l'universalité de l'efficacité de la providence.

2. *L'arbitre ne peut être contraint par aucune puissance.*

Thomas nie que l'arbitre puisse être contraint par une puissance, quelle qu'elle soit. Il nie d'abord qu'il puisse être contraint par une puissance créée. Il s'appuie sur la nature même du libre arbitre. Implicitement, il s'appuie sur la théorie augustinienne de la nature spirituelle de l'âme. Il reprend, en fait, la démonstration de Bonaventure. Il rappelle « *qu'en rapport à l'acte du libre arbitre, aucune force ne lui est supérieure, à l'exception de Dieu* »¹. En conséquence, il énonce qu'« *aucune force créée ne peut contraindre ou modifier le libre arbitre* »². Il pose ouvertement le problème posé par la toute-puissance divine. Logiquement, il refuse que Dieu puisse contraindre le libre arbitre. Les traductions des œuvres d'Aristote encouragent à interpréter la prédestination à la lumière de la réflexion sur l'opposition entre agent actif et agent passif, comme le fait Albert le Grand³. Cependant, Y. Congar a relevé que Thomas n'utilise pas le terme *praedeterminare* trop marqué de causalité physique aristotélicienne et de déterminisme⁴. En effet, l'Aquinate n'énonce pas que Dieu nécessite la volonté humaine à produire un acte libre et n'admet pas que la volonté puisse perdre sa contingence⁵. Il adhère pleinement à la théorie selon laquelle Dieu ne peut retirer la liberté qu'Il lui a donnée. Cependant, admettant la toute-puissance divine, Thomas précise : « *Dieu*

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, ad. 3, p. 650 : « *ad actum liberi arbitrii, nulla virtus est eo superior, nisi Deus* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, p. 650 : « *nulla virtus creata liberum arbitrium cogere nec immutare potest* ».

³ ALBERT LE GRAND, *Commentarium super Sententiarum*, I, d. 40, a. 2, obj. 5.

⁴ Y. CONGAR, « *Praedeterminare et praedeterminatio chez saint Thomas* », in *R.S.P.T.*, 23, 1934, p. 370 : « *Une chose apparaît avec une évidence : l'expression 'prédétermination' n'est pas une catégorie du vocabulaire de saint Thomas. Il n'en aurait aimé ni le préfixe prae –car le mode de la science divine, comme celui de la causalité divine, est l'éternité, le présent de l'éternité– ni le mot determinatio, du moins en ce qui concerne les actes libres– car le mot est étranger à l'ordre de la liberté et relève bien plutôt du cycle des réalités de nature* ».

⁵ Ce n'est qu'au XIV^e siècle que Robert Bradwardine affirmera que Dieu nécessite la volonté à produire un acte libre. ROBERT BRADWARDINE, *De Causa Dei*, III, 1, cité par J.-F. GENEST, *Prédestination et liberté créée à Oxford au XIV^e siècle*, Paris, 1992, p. 24.

peut modifier mais ne peut contraindre le libre arbitre »¹. Il reprendra ce point avec précision dans le *De Veritate*².

3. L'arbitre ne peut être contraint par les astres.

Thomas retient le problème de la contrainte exercée par le mouvement des astres sur l'arbitre. Il reprend une question méconnue d'Anselme de Cantorbéry et de Bernard de Clairvaux³ mais devenue classique depuis les traductions des traités arabes d'astronomie⁴, lesquels lient cosmos et éthique⁵, et l'étude de Guillaume d'Auvergne, le premier à s'interroger sur l'influence des astres dans son *De universo*⁶. Ces textes, faisant partie des sciences mathématiques enseignées à la Faculté des arts⁷, posent des problèmes que les théologiens reprennent à leur tour. L'Aquinate retient l'autorité d'Avicenne : « *les mouvements inférieurs sont régulés par les mouvements supérieurs* »⁸. Celui-ci soutient que tout changement du monde inférieur dépend du mouvement circulaire des corps célestes. Il développe la théorie selon laquelle il existe une intelligence séparée, moteur de tous les êtres

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, p. 650 : « *Deus autem potest quidem immutare, sed non cogere* ».

² Voir Partie II chapitre 2.

³ L'astronomie héritée du monde latin est trop pauvre pour permettre de développer une véritable astronomie. Les textes, dont le *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* de Martianus Capella, restent uniquement contemplatifs. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii Libri VIII*, F. Eyssenhardt éd., Leipzig, 1866.

⁴ H. ROCHE-HUGONNARD, « The influence of Arabic astronomy in the medieval West », in R. Rashed et R. Morelon éd., *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, t. 1, London-New York, 1996, p. 284-305.

⁵ T. GREGORY, « La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIe siècle », in J. E. Murdoch et E. D. Sylla éd., *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht-Boston, 1975, p. 193-218.

⁶ GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo*, Orléans-Rouen, 1674, I, 3, c. 20, p. 785-787 : « *Disputat contraponentes ex motu coeli, et dispositione stellarum causari necessitatem in rebus* ».

⁷ Sur ce point : M. HAAS, « Les sciences mathématiques (astronomie, géométrie, arithmétique, musique) comme parties de la philosophie », in C. Lafleur éd., *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du Guide de l'étudiant du ms. Ripoll 109*, Turnhout, 1997, p. 89-107.

⁸ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, arg. 5, p. 648 : « *motus inferiores regulantur secundum motus superiores* ».

existants¹ et, par conséquence, qui meut les corps mais également l'âme humaine². Sa théorie pose problème : les astres semblent nécessairement mouvoir l'arbitre.

Thomas ne s'inscrit pas dans le courant de théologiens auquel appartient, notamment, Raymond de Marseille³, qui défend une nouvelle théologie astronomique inspirée des traités gréco-arabes. Comme avant lui Guillaume d'Auvergne⁴, il refuse catégoriquement l'influence des astres sur l'arbitre. Affirmer que le libre arbitre est mû par les astres est incompatible avec les Écritures : *Jérémie* incite à écarter la crainte des astres et toute superstition ou idolâtrie⁵ ; le *Livre de la Sagesse* qualifie de « sots » ceux qui louent le créé sans en reconnaître le Créateur⁶. Thomas propose une réponse classique, fondée sur la foi.

¹ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., Louvain-Leiden, 1980, t. 2, IX, c. 2, p. 447-464 : « *Capitulum quod propinquus motor caelestium non rest natura nec intelligentia sed anima et quod principium longinquum est intelligentia* ».

² AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., Louvain-Leiden, 1980, t. 2, IX, c. 4, 409, p. 486 : « *Sed, quia fiunt, sunt causatae primi mediante aliquo* ».

³ RAYMOND DE MARSEILLE, *Tractatus astrolabii*, E. Poulle éd., *Studi Medievali*, 5, 1964, p. 874-900. J. TOLAN, « Reading God's Will in the stars : Petrus Alfonsi and Raymond de Marseille defend the New Arabic Theology », in *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7, 2000, p. 13-30.

⁴ GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo*, I, 3, c. 20, p. 786 : « *Jam igitur declaratum est tibi per hoc, quod voluntas nostra secundum intentionem, quam dixi non sustet necessitati motus coelestis, nec cuiquam alij necessitati motus coelestis, nec cuiquam alij necessitati : quapropter neque ea, quae subsunt voluntati, aut quae ab ea, five per eam : Si enim libera est voluntas per semetipsam, necesse est libera esse, quae subsunt ejus imperio, et ab illo, et per illud, quamdiu subsunt ejus imperio. Hoc autem dico propter hoc, quoniam motus membrorum nostrorum interdum non subsunt imperio voluntatis, sicut appareis in eis, quorum manus ligatae sunt, sive pedes, de quibus manifestum est, quod non solvuntur per motum coelestem, neque ligantur per ipsum, immo per voluntatem potestatem habentis in hoc* ».

⁵ *Liber Ieremiae* 10, 2 : « *haec dicit Dominus iuxta vias gentium nolite discere et a signis caeli nolite metuere quae timent gentes* ».

⁶ *Liber Sapientiae* 13, 1-5 : « *Vani sunt autem omnes homines quibus non subest scientia Dei et de his quae videntur bona non potuerunt intellegere eum qui est neque operibus adtendentes agnoverunt quis esset artifex ; sed aut ignem aut spiritum aut citatum aerem aut gyrum stellarum aut nimiam aquam aut solem et lunam rectores orbis terrarum deos putaverunt quorum si specie delectati deos putaverunt sciant quanto dominator eorum speciosior est speciei enim generator haec omnia constituit aut si virtutem et opera eorum mirati sunt intellegant ab ispis quoniam qui haec constituit fortior est immis a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit horum creator videri* ».

Mais, suivant Maïmonide¹, Robert Grosseteste² et Albert le Grand³, Thomas adhère à l'astronomie physique d'Aristote et Avicenne⁴, fondée sur le mouvement⁵. Il reconnaît que le monde sublunaire est gouverné par des forces qui émanent du monde supérieur et que les mouvements réguliers créent des actions uniformes⁶. Aussi, Thomas n'écarte-t-il pas rigoureusement la théorie d'Avicenne⁷. Il admet que le mouvement des corps célestes influence la partie inférieure de l'âme humaine⁸. Or, il admet que la partie inférieure de l'âme

¹ MAÏMONIDE, *Dux seu director dubitantium*, Bâle, 1520, I, c. 72 : « *Probationes quibus remouetur corporeitas a creatore* ». D. FIXLER, « Astrology and astronomy in Maimonides' Thought », in *Tehumin*, 1999, 19, p. 439-447.

² ROBERT GROSSETESTE, *De Sphera*, C. Panti, Firenze, 2001, p. 289-320 ; *De Motu supercelestium*, C. Panti éd., Firenze, 2001, p. 329-346. Sur ce thème : C. PANTI, *Moti, virtù e motori celesti nella cosmologia di Roberto Grossatesta*, Firenze, 2001, p. 49-54 : « La riflessione sul tema della causalità celeste » ; p. 88-122 : « Contenuto dottrinale del de Sphera : la struttura e i moventi della machina Mundi » ; p. 187-203 : « La dottrina dei Motori celesti alla luce di Averroè ».

³ T. LITT, *Les corps célestes dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963, p. 268 : « Une source la plus proche est certainement S. Albert le Grand. Une première lecture rapide nous a permis de retrouver chez Albert les trois mouvements ad centrum, a centro, circa centrum, les lieux naturels, la contrariété appartenant en propre aux corps inférieurs et ayant pour conséquence la corruptibilité, la matière des corps célestes différentes de la matière des corps inférieurs, la causalité des corps célestes sur les actions des corps inférieurs dépassant le niveau des qualités élémentaires, sur les animaux engendrés par putréfaction etc. ». Sur Albert : B. B. PRICE, « The Physical Astronomy and Astrology of Albertus Magnus », in J. A. Weisheipl, *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Toronto, 1980, p. 155-185.

⁴ T. LITT, *Les corps célestes dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963, p. 276 : « Avicenne a exercé une influence sur la théorie des corps célestes chez S. Thomas, d'abord par sa conception générale d'un univers hiérarchique, où chaque échelon dépend d'un échelon plus élevé, et influe à son tour sur l'échelon moins élevé. A ce point de vue l'influence d'Avicenne est comparable à celle de Denys l'Aréopagite ».

⁵ Et non une astronomie mathématique comme, par exemple : ROBERT KILWARDBY, *De ortu scientiarum*, A. G. Judy éd., London, 1976, c. 16, p. 41-48 : « *Quomodo astronomia considerat corpora quaedam naturalia, nec tamen est scientia naturalis. Quomodo astronomia est diversa in subiecto a geometria, et quare ipsa metitur terram. Quomodo ipsa est diversa scientia mathematica a geometria et tamen ei subalterna. Et ibi nota quae dicuntur de subalternatione* ».

⁶ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, p. 648 : « *indigeant regulari per actiones uniformiter se habentes* ».

⁷ Le dominicain présente une théorie ambiguë, voire contradictoire ; II, d. 8, q. 1, a. 1 : il rejette la motion des corps célestes ; II, d. 14, q. 1, a. 3 : il déclare la motion des corps célestes « probable ».

⁸ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, ad. 5, p. 650-651 : « *Avicenna tamen videtur velle, (...), quo motus voluntatis reducatur sicut in regulans in animas corporum caelestium: quia ponit*

peut influencer la partie supérieure par le biais des passions et des *habitus*. Ainsi, admet-il une influence indirecte des astres sur le libre arbitre. Cependant, il rejette toute influence directe des astres sur l'arbitre. Suivant la *Physique*, il part du principe qu'une cause unique n'engendre qu'un seul effet. Il assimile le mouvement de l'arbitre à l'effet d'une cause. S'appuyant sur la *Métaphysique* selon laquelle une puissance de l'âme est ouverte aux opposés, il pose que l'arbitre n'a pas un mouvement uniforme. En conséquence, il en déduit qu'il ne peut pas être l'effet d'une cause univoque telle que le mouvement des astres. Il rejoint Augustin sur ce point.

Thomas nie que l'arbitre puisse être contraint par une puissance inférieure de l'âme. Il entend ici le problème comme éthique et non comme psychologique. Il retient l'autorité de Ptolémée¹ : « *l'homme sage domine les astres car sa sagesse lui permet d'éviter les dispositions des astres* »². Il propose en une citation un condensé de théories transmises par Albert le Grand³. Étonnamment, Thomas ne l'exploite pas. Pourtant, il se réfère implicitement à la distinction faite par l'*Éthique* entre l'homme sage et l'homme qui subit ses passions. L'Aquinat sous-entend que l'homme qui subit ses passions peut être influencé par le mouvement des astres par ce biais, au contraire de l'homme sage, libre de toute contrainte. Une nouvelle fois, le théologien conclut par un argument de foi : les astres ne peuvent influencer sur le libre arbitre de l'homme⁴. Ainsi, définit-il la liberté comme une absence de contrainte

quod animae inferiores sunt ex animabus superioribus; unde non est mirum si impressionem habet anima superior in anima inferiorem ».

¹ P. KUNITZSCH, « Gerard's Translation of Astronomical Texts, especially the *Almagest* », in P. Pizzamiglio éd., *Gerardo da Cremona*, Cremona, 1992, p. 71-84.

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, ad. 5, p. 650 : « *Ptolomaeus dicit, in Centiloquio, prop. 5, quod homo sapiens dominatur astris, quia per sapientiam suam potest vitare ea ea quae astra disponunt* ».

³ Cette citation ne se trouve dans aucun ouvrage de Ptolémée : elle constitue un condensé de deux propositions : « *L'homme sage contribue à l'œuvre des étoiles, à la façon d'un jardinier qui sème les forces naturelles* » ; « *Le parfait astrologue pourra empêcher beaucoup de maux en connaissant d'avance le cours des étoiles et leur nature, et il se prémunira ainsi du mal futur qu'il peut être amené à endurer* ». PTOLÉMÉE, *Quadripartitum*, B. Locatello éd., Venise, 1493, 107 vb : « *Anima sapiens ita adjuvavit opus stellarum quemadmodum seminator fortitudines naturales* » ; 107 va : « *Optimus astrologus multum malum prohibere poterit quod secundum stellas venturum est, cum earum naturam presciverit, sic enim premuniet eum cui malum futurum est ut possit illud pati* ».

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, ad. 5, p. 651 : « *secundum fidem catholicam hoc stare non potest, quae ponit animas immediate a Deo creari ; unde ipse solus in voluntate*

fondée sur la maîtrise de ses actes. Il reprendra et développera ce thème dans ses écrits postérieurs¹.

4. *L'arbitre ne peut être contraint par les vertus.*

Thomas pose le problème de la contrainte exercée par les vertus. À la suite de la traduction de l'*Éthique* et des travaux de Guillaume d'Auvergne², les théologiens portent un intérêt nouveau aux vertus. À la suite d'Augustin, l'Aquinate admet que l'homme possède des vertus surnaturelles accordées par Dieu par grâce : les vertus théologales, vertus infuses et non acquises, la foi, l'espérance et la charité. D'Aristote, il retient que l'homme possède des vertus naturelles. Il bénéficie d'un rapprochement déjà fait par les *Sentences*. Avec cette notion, l'Aquinate lie psychologie et éthique. Il pose un problème précis : l'arbitre reste-t-il libre même si l'homme acquiert des vertus qui le conduisent à agir vertueusement par habitude ?

Thomas admet que l'homme peut se perfectionner par ses choix et acquérir des vertus. Il bénéficie de la réflexion nouvelle entraînée par la traduction de l'*Éthique*. Par exemple, Roger Bacon, s'appuyant à la fois sur Aristote, Sénèque³ et Cicéron, insiste sur le rôle des vertus dans l'agir moral⁴. Il est communément admis que la vertu perfectionne l'agir et l'oriente vers le bien. Augustin définit la vertu comme la bonne qualité de l'esprit, opérée par

operari potest, et in ipsam imprimere ; et ideo diversitates humanae voluntatis in uniformitatem voluntatis divinae reducuntur, sicut in primum regulans ».

¹ Thomas consacre quarante textes à la réfutation de l'influence des astres ou sur la volonté ou sur l'intellect ou sur les actes humains : II, d. 7, q. 2, a. 2, ad. 5 ; II, d. 15, q. 1, a. 3, concl ; II, d. 25, q. 2, ad. 5 ; *Expositio super Isaiam ad Litteram*, c. 2 ; *De Veritate*, q. 15, a. 10, concl ; q. 22, a. 9, ad. 2 ; q. 24, a. 1, ad. 19 ; *Lectura super Matthaeum*, c. 2, n°170 ; *Summa contra Gentiles*, III, c. 84 ; c. 85 ; c. 87 ; c. 92 ; c. 105, c. 154 ; *Super epistola ad Galatas*, c. 4, n°222 ; *De regimine principum*, IV, c. 8, n° 1054 ; *De potentia*, 5, 10, concl ; Ia, q. 115, a. 4, concl ; a. 6, concl ; q. 116, a. 1, concl ; *De anima*, III, 4 n°621, *In Physicorum*, VIII, 4, n°1003, *Sentencia super Metaphysicam*, VI, 3, n°1213 ; *Sentencia Liber Ethicorum*, I, 20, n°241, III, 12, n°508, III, 13, n°522 ; Ia-IIae, q. 9, a. 5, concl ; q. 95, a. 5, concl ; *De virtutibus in communi*, 1, 9, ad. 21 ; *De Malo*, q. 6, a. un., concl ; ad. 21 ; q. 16, a. 7, ad. 16 ; *In Perihermeneias*, I, 14, n° 189, *De sortibus*, c. 4, n° 656 ; n°659 ; *Compendium theologiae*, c. 127-128-129 ; *Quodlibet XII*, q. 4, concl ; In Joan, c. 7, n°1069 ; *Resp ad articuli* 42, a. 8 ; a. 39. R. BUSA, *Index thomisticus*, C.-D.-rom, 1996.

² GUILLAUME D'Auvergne, *De Virtutibus*, Paris, 1674.

³ L. D. REYNOLDS, « The Medieval Tradition of Seneca's », in *Dialogues*, 1968, p. 355-372.

⁴ ROGER BACON, *Moralis philosophia*, E. Massa éd., Zurich, 1953, 45-184.

Dieu en l'homme, qui assure une vie droite dont nul ne fait mauvais usage¹. Mais le dominicain n'entend pas la définition de la vertu dans ce sens. Ainsi, Thomas reprend-t-il la définition de l'*Éthique* qui définit la vertu comme « *ce qui rend bon l'homme qui la possède et ce qui parfait son action* »². Précisément, il définit la vertu comme un *habitus* opératif qui incline toujours au bien³. Ainsi, adopte-t-il une définition causale de la vertu⁴. Cette théorie n'est pas évidente : si la vertu contraint le libre arbitre, celui-ci ne peut se porter vers le bien méritoire par son seul choix. Aussi, l'Aquinate-t-il nie que l'arbitre puisse être contraint par les vertus qu'elles soient naturelles ou infuses. Il s'appuie sur la nature de l'arbitre telle qu'il l'entend. En effet, il nie que l'arbitre qui est une faculté de l'âme puisse être contrainte par un *habitus*. Certes, il a relevé en objection que, selon l'ordre universel, certaines vertus sont supérieures au libre arbitre⁵. Mais il nie que même celles-ci puissent contraindre l'arbitre dont l'acte propre est le libre choix. Le dominicain, sous l'influence de l'*Éthique*, fait de la liberté psychologique le fondement de la liberté éthique.

5. L'arbitre n'est pas contraint par les passions.

Thomas pose le problème de la contrainte exercée par les passions de l'âme. Il retient un problème que posent à peine les *Sentences*. En effet, les théologiens, à la suite d'Augustin, sont unanimes pour accorder à la passion de corrompre la volonté et de conduire au péché. Mais, l'Aquinate n'entend plus la notion de passion dans ce sens. M. D. Jordan a relevé que le

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3e éd., II, 19, p. 370 : « *Virtutes igitur quibus recte uiuitur magna bona sunt ; species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte uiui potest, minima bona sunt ; potentia uero animi, sine quibus recte uiui non potest, media bona sunt. Virtutibus nemo male utitur ; ceteris autem bonis, id est mediis et minimis, non solum bene sed etiam male quisque uti potest. Et ideo uirtute nemo male utitur, quia opus uirtutis est bonus usus istorum quibus etiam non bene uti possumus. Nemo autem bene utendo male utitur* ».

² ARISTOTES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, II, c. 6, 06 a 15, 13-14, p. 402 : « *Dicendum igitur quoniam virtus omnis cuius utique fuerit virtus, et id bene habens perficit, et opus eius bene reddit* ».

³ H. P. F. MERCKEN, *The Greek commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the latin translation of robert Grosseteste, Bishop of Lincoln*, t. 3, Louvain, 1991, p. 37 : « *habitus electivus, in medietate existens quae ad nos, determinate ratione et utique sapiens determinabit* ».

⁴ E. FORMENT, « Las definiciones tomasianas de virtud », in B. Bazán et alii éd., *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, II, 1997, p. 699-672 : « Definición causal ».

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, obj. 3, p. 648 : « *in ordine universi quaedam virtutes sunt superiores quam liberum arbitrium* ».

dominicain doit problématiques et citations au *De Bono* d'Albert le Grand¹. En effet, l'Aquinate retient le problème en termes aristotéliens d'incontinence². Il résume la théorie l'Éthique³ : « *les incontinents qui suivent leurs passions sont vaincues par elles* »⁴. À la suite de son maître, l'Aquinate envisage les passions comme des causes efficientes possibles pour l'arbitre. Le problème est simple : si les passions entraînent l'arbitre à choisir nécessairement, celui-ci n'est pas libre⁵.

Thomas admet que la passion est un mouvement spontané de l'âme. Il adopte une définition classique. Par exemple, Alexandre de Halès demande si les premiers mouvements spontanés de l'âme sont des péchés⁶. Il définit la passion comme une altération qui corrompt le vouloir et mène au péché. Mais, l'Aquinate n'entend pas les effets de la passion ainsi. Il construit son raisonnement à partir d'une distinction des mouvements primaire et secondaire, faite au XIIe siècle, à partir de la classification stoïcienne des passions⁷, par Simon de Tournai et Alain de Lille. Il n'ignore pas que la réflexion théologique a été relancée par la traduction du *De anima* d'Avicenne⁸. Le dominicain bénéficie notamment du travail de Guillaume d'Auxerre. Celui-ci accorde à l'homme d'être le sujet de deux formes de mouvement.

¹ M. D. JORDAN, « Aquinas's Construction of a Moral Account of the Passions », in *F.Z.P.T.*, 33, 1986, p. 76-77 : « *One important antecedent text can be found in Albert's De bono. This text, assigned to the years before 1246 when Thomas would first have met Albert in Paris, sets forth not only the lines of questioning but also a specific table of authorities* ». ALBERT LE GRAND, *De Bono*, B. Geyer et alii éd., Münster, 1951, III, q. 5, p. 195-216 : « *De passionibus* ».

² ALBERT LE GRAND, *De Bono*, B. Geyer et alii éd., Münster, 1951, III, q. 5, q. 2, a. 1, sol., p. 135 : « *Dicendum, quod Tullius valde large accipit temperentiam, ut supra diximus, scilicet secundum quod temperat in materia principali et secundaria, quae tamen ordinatur ad delectabile in sensu secundum vitam temporalem. Et ideo continentiam ponit partem eius, secundum quod continentia dicit refrenationem in delectabili gustus et tactus, et ideo continentia secundum Tullium idem est quod temperentia stricte accepta, sicut sumit eam Aristoteles in Ethica ; unde etiam appellat eam castitatem vel continentiam et non temperantiam* ».

³ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, VII, c. 2, 1145 a 35-1147 b 20, p. 272-278.

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, arg. 6, p. 648 : « *incontinentes, qui ducuntur passionibus, vincuntur ut ex* ».

⁵ Gérard de Frachet présente un chapitre intitulé *De virtute continencie* dans sa *Cronica*. GÉRARD DE FRACHET, *Cronica*, B. M. Reichert éd., Stuttgart-Roma, 1897, p. 158-160.

⁶ Sur ce point : O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, t. 1, Gembloux, 1948, p. 543-544.

⁷ BOËCE, *Philosophiae Consolatio*, L. Bieler éd., Turnhout, 1994, 1, 7, 25-28.

⁸ AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, S. Van Riet éd., Louvain-Leiden, 1968, IV, 4, p. 55-56.

D'abord, il accorde à l'âme sensitive de créer des mouvements spontanés, portant sur des biens particuliers. Il insiste sur leur caractère involontaire et nie que le libre arbitre puisse s'opposer à ce mouvement. Puis, il accorde à l'âme rationnelle de pouvoir contrôler les mouvements passionnels. En conséquence, il fait naître le péché de l'absence de volonté de contrôler ces mouvements¹. Néanmoins, Thomas ne reprend pas telle quelle la théorie de Guillaume. Il bénéficie de la traduction récente du Livre VII de l'*Éthique*². À la suite de Guillaume, le dominicain admet que l'incontinent suit ses passions et n'agit plus qu'en vue de les satisfaire. En ce sens, il admet que l'incontinent n'est pas un homme libre. Mais, il refuse de faire des passions de l'âme des causes efficientes des actes de l'arbitre. Suivant Guillaume d'Auxerre, le dominicain assure la liberté de l'arbitre vis-à-vis des passions de l'âme. Il accorde à la puissance la plus haute de pouvoir prévenir et contrôler les mouvements des passions et des émotions³.

Mais Thomas n'ignore pas que l'évêque d'Hippone lie passions et péché⁴. Or, le dominicain ne remet pas en cause la théologie du péché. En conséquence, il ne se montre moins rigoureusement aristotélicien qu'Albert le Grand⁵. L'Aquinate pense-t-il même trahir la théorie augustinienne ? Il est probable que non. En effet, la *Vulgate* elle-même utilise le terme d'*incontinentia* lorsqu'Augustin traite de la *concupiscentia*⁶. Suivant Augustin, Thomas reconnaît que l'homme est violemment incliné à suivre ses passions⁷. Autrement dit, il admet que la passion pervertit la volonté car elle pousse l'homme à vouloir jouir de choses qu'il devrait chercher à éviter. Il généralise à tout homme la caractéristique de l'incontinent

¹ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribaillicier éd., Paris-Rome, 1982, II, q. 15, a. 1, 34-42, p. 526-527.

² Sur ce point : R. SÄÄRINEN, « Aristotele's *akrasia* in medieval ethics », in *Les philosophies éthiques et politiques au Moyen Age*, 1995, II, p. 926-927.

³ C. E. MURPHY, « Aquinas on Our Responsibility for Our Emotions », in *Medieval Philosophy and Theology*, 8, 1999, p. 163-205.

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3e éd., I, 3, 8, p. 202 : « *Clarum est enim iam nihil aliud quam libidinem in toto malefaciendi genere dominari* ». E. BERMON, « La théorie des passions chez saint Augustin », in *Les passions antiques et médiévales*, Paris, 2003, p. 175-187.

⁵ R. SÄÄRINEN, *Weakness of the Will in Medieval Thought : From Augustin to Buridan*, 1994 , p. 119 : « *Although Thomas frequently in his commentary follows Albert's first exposition, the influence of Albert is not very strong in Thomas' discussion of akrasia* ».

⁶ Augustin emploie les termes de *cupiditas*, *concupiscentia* et *libido*. F. J. THONNARD, « La notion de concupiscence en philosophie augustinienne », in *Recherches Augustiniennes*, 3, 1965, p. 59-105.

⁷ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 2, ad. 6, p. 651 : « *quod incontinens dicitur vinci a passionibus non quasi cogentibus, sed vehementer inclinantibus ad aliquid agendum* ».

aristotélicien. Mais, préservant l'inamissibilité de l'arbitre, il restreint la contrainte nécessaire des passions aux seuls incontinents. Il réétudiera ce point dans le *De Veritate*.

2) Article 3 : La liberté est dans les actes choisis ou commandés.

a) Tous les actes humains relèvent-ils du libre arbitre ?

Thomas demande « *si le libre arbitre s'étend à toutes les oeuvres humaines* »¹. Il pose un problème qui ne se trouve ni chez Augustin, ni chez Anselme de Cantorbéry, ni chez Bernard de Clairvaux. Le dominicain rejoint la problématique biblique du cœur : *l'Ancien Testament* présente le cœur à la fois comme le principe de vie corporelle, le siège des facultés spirituelles, des désirs et des émotions et le principe de certaines actions². Mais, une fois encore, le dominicain interprète le problème selon l'*Éthique* et le *De anima*. Il n'est pas le seul à poser le problème : Guillaume d'Auxerre l'étudie dans sa *Summa aurea* mais de manière moins précise. Thomas bénéficie de l'intérêt renouvelé pour les traités gréco-arabes qui entraînent une analyse différente de la nature humaine et notamment des traités de Jean de la Rochelle et d'Albert le Grand. Il relève un double problème : existe-t-il des actes humains effectués de manière non choisis ? Il ne cite pas l'opposition faite entre acte volontaire et acte involontaire. Et, pourtant, c'est de ce problème dont il traite.

b) Les actes végétatifs et sensitifs sont des actes sans gré.

Thomas relève une difficulté : il existe des actes comme la génération et la nutrition qui ne dépendent pas du libre arbitre³. Il s'appuie sur la *Physique* pour définir la notion d'acte : il en fait un mouvement causé. Sa distinction porte sur la cause de l'acte. Dans son *De motu animalium*, Aristote relève que « *certaines organes ont également certains mouvements involontaires, et la plupart des mouvements non volontaires* »⁴. L'Aquinat s'appuie sur la

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 3, p. 651-653 : « *Utrum liberum arbitrium se extendat ad omnia opera humana* ».

² Sur cette notion : H. LESÊTRE, « Cœur », in *Dictionnaire de la Bible*, t. 2/1, Paris, 1912, 822-826.

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 3, obj. 3, p. 651 : « *Sed quidam actus sunt in nobis, non in potestate nostra existentes, sicut actus generativae, nutritivae et augmentivae* ».

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *De motu animalium*, 11, 703 b 3 : « *Moventur autem et aliquibus involuntariis quedam partium, plurimis autem non voluntariis* ». P. M. MOREL, « Volontaire, involontaire et non volontaire dans le DMA », in *Aristote et le Mouvement des animaux*.

théorie du *De anima* qui est également celle d'Avicenne¹. Il retient que la structure de l'âme est à la fois végétative, sensitive et intellectuelle. Il rattache l'arbitre à l'âme intellectuelle. Pour résoudre son problème, le dominicain utilise l'*Éthique* approuvée par Némésius². Il énonce : « *les puissances végétatives ne participent pas au fonctionnement de la raison* »³. En conséquence, il ne se peut que les actes végétatifs et sensitifs se rapportent à l'arbitre. Ayant précédemment affirmé que tous les actes relèvent de la raison, il résout la difficulté en ne faisant pas des actes végétatifs et sensitifs des actes proprement humains⁴. S. L. Brock a relevé que la théorie thomasiennne de l'acte est équivoque⁵. Précisément, l'Aquinat définit la notion d'acte de manière analogique selon un sens équivoque⁶. Il n'adopte pas l'usage commun du sens du terme d'acte et réserve le terme d'*operatio* pour les actes proprement humains, auxquels il accorde une forme de perfection.

c) Le choix et le commandement sont des actes de plein gré.

Thomas énonce que l'acte du libre arbitre est double : choisir ou commander⁷. Il retient deux actes présentés par l'*Éthique* et non par Augustin. Cependant, il ne présente pas une théorie commune aux péripatéticiens. Par exemple, Avicenne ne promeut pas ces actes pour l'homme. Alors qu'Avicenne centre son attention sur l'intellect, le dominicain cherche à

¹ AVICENNA LATINUS, *Liber De anima seu sextus de naturalibus*, S. Van Riet éd., Louvain-Leiden, 1972, V, 8, p. 185, 29-30 : « *Post hunc sequitur septimus de vegetabilibus et octavus de animalibus qui est finis scientiae naturalis* ». Pour une présentation schématisée de la structure de l'âme selon Avicenne : M. FAKHRI, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 2007, rééd., p. 162.

² NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 21, 61-67, p. 104 : « *De irrationali parte animae quae non oboedit rationi. Igitur quod persuasibile quidem est rationi, hoc se habet modo ; eius autem quod non persuadetur a ratione, est quod nutritivum et generativum et pulsativum. Vocatur autem naturale quidem quod nutritivum et generativum ; zoticum vero (id est vitale) quod sphymicum (id est pulsativum)* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 3, ad. 3, p. 652-653 : « *Virtutes autem nutritivae partis nullo modo rationem participant* ».

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 3, ad. 3, p. 653 : « *unde earum actus operationes humanae non dicuntur* ».

⁵ S. L. BROCK, *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the theory of Action*, Edinburgh, 1998, p. 8 : « *Thomas Aquinas himself employs the term 'action' equivocally* ».

⁶ Ibid, p. 8-11.

⁷ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 3, resp., p. 652 : « *quod actus alicujus potentiae vel habitus potest esse dupliciter: vel quia elicit ipsum, vel quia imperat eum* ».

promouvoir le rôle de la volonté. Il énonce que le commandement de la volonté et du libre arbitre meut les autres puissances à agir¹. Cependant, il note une première difficulté : le libre arbitre ne peut pas se contraindre lui-même à choisir². Pourtant, l'Aquinate admet que l'arbitre peut contraindre son propre commandement. Il relève une seconde difficulté : il réaffirme qu'aucune opération humaine n'est la fin ultime. Il rappelle que l'acte proprement humain ne porte pas sur la fin mais sur les moyens d'atteindre cette fin³. Il en déduit que les actes qui portent vers la fin relèvent du choix. Il fonde la liberté dans les actes indéterminés de la raison. Retenant qu'« *un homme est dit homme parce qu'il possède la raison* »⁴, Thomas en déduit que tous les actes humains relèvent donc de la raison soit par essence, soit par participation⁵.

3) Article 4 : La liberté de l'arbitre croît ou diminue.

a) La liberté de l'arbitre augmente-t-elle ou diminue-t-elle ?

Thomas demande « *si la liberté de l'arbitre croît ou diminue* »⁶. Il a démontré que la liberté de l'arbitre est inamissible mais il n'a pas démontré s'il existe des degrés de liberté. Il reprend un thème théologique relevé par les *Sentences* et dû à Augustin. Celui-ci distingue la liberté originelle et la liberté actuelle. Il affirme que l'homme est marqué par le péché. Mais, l'Aquinate, une nouvelle fois, entend le problème en termes aristotéliens. Il demande si la liberté de l'arbitre augmente ou diminue selon la justesse du choix. Autrement dit, la possession de la maîtrise de ses actes par la vertu permet-elle d'augmenter la liberté de ses choix ?

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 3, resp., p. 652 : « *imperium voluntatis et liberi arbitrii moventur etiam aliae potentiae in suos actus* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 3, ad. 1, p. 652 : « *Liberum arbitrium non potest cogi in suo actu proprio, qui est eligere* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 3, ad. 2, p. 652 : « *non quidem inquantum sunt finis, sed inquantum sunt ad finem* ».

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 3, ad. 3, p. 652 : « *homo ex hoc dicitur quod rationem habet* ».

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 3, ad. 3, p. 652 : « *actus humani qui sunt virium rationalem vel per essentiam, vel per participationem* ».

⁶ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 4, p. 653-655 : « *Utrum libertas arbitrii augeatur vel miniatur* ».

b) La liberté grandit ou diminue selon les actes et les habitudes.

Dans le Livre I, Thomas a étudié le problème du péché. Sur ce thème, il propose une théorie classique marquée par l'*Ancien Testament* et par la théologie d'Augustin. Il reconnaît les conséquences du péché sur le vouloir humain. En effet, il admet l'« *endurcissement du cœur* » qu'il définit comme « *l'acte de la volonté obstinée dans le mal auquel elle adhère de manière opiniâtre* »¹. Mais, il assimile la présence du péché en l'homme à un *habitus*. Il rejoint la théorie d'Avicenne qui assimile le mal à un agent qui entraîne comme effet une « *perte de perfection* »². En conséquence, le dominicain admet que la liberté varie selon les actes et les *habitus*³. Il lie la théorie théologique des différents statuts de la liberté de l'arbitre à celle philosophique des différents états plus ou moins vertueux. Admettant que l'arbitre peut choisir soit le bien soit le mal, Thomas reconnaît que le choix du bien crée l'habitude de choisir le bien et que le choix du mal crée l'habitude de choisir le mal. Aussi, affirme-t-il que l'habitude de choisir le bien permet une plus grande maîtrise de ses actes et confère davantage le pouvoir de choisir le bien.

Ainsi, Thomas admet-il que la liberté augmente ou diminue en l'homme selon ses divers statuts⁴. Mais, il n'entend traiter de la liberté de l'arbitre seulement selon le statut actuel. Il n'est pas le seul théologien à s'être posé ce problème. Par exemple, Bernard de Clairvaux mentionne que vouloir le bien est un progrès, vouloir le mal, une déficience⁵. Il précise que le simple vouloir est ce qui progresse ou régresse⁶. Alain de Lille, lui, admet que

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., I, d. 40, q. 4, a. 2, resp, p. 955 : « *quod obduratio dicitur quandoque actus voluntatis obstinae in malum, cui pertinaciter adhaeret* ». Sur ce point : M. PALUCH, p. 96-98 : « L'endurcissement : le refus mérité de la grâce ».

² AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., Louvain-Leiden, 1980, t. 2, IX, c. 6, 419, p. 501 : « *Malum enim quod est in actionibus, vel est respectu eius qui amisit suam perfectionem propter adventus eius ad illum* ». S. C. INASTI, *The Problem of Evil : Ibn Sînâ's Theodicy*, New York, 2000.

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 4, ad. 1, p. 654 : « *secundum diversitatem actuum et habituum variatur* ».

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 4, resp., p. 654 : « *libertas talis per se etiam augetur et minuitur in homine secundum diversos status* ».

⁵ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, VI, 16, p. 280 : « *Velle etenim bonum, profectus est ; velle malum, defectus* ».

⁶ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, VI, 16, p. 280 : « *Velle vero simpliciter, ipsum est quod vel proficit, vel deficit* ».

la liberté de l'arbitre est plus ou moins grande ou petite selon qu'il sert le bien ou le mal¹. Tous deux traitent du problème en lien avec la problématique du péché. Une nouvelle fois, Thomas traite le problème en termes aristotéliens. Il admet que l'arbitre est soumis au péché et est incliné au péché². Il suit Augustin sur ce point. Précisément, le dominicain nie que le péché affecte la liberté de l'arbitre en tant que puissance mais admet que le péché affecte la liberté de son acte. Autrement dit, l'arbitre est libre mais il choisit le mal par habitude de choisir le mal. Le dominicain en conclut que celui qui fait le mal par habitude ne pourra pas facilement éviter de faire le mal. Il en conclut que l'arbitre en choisissant le mal voit sa liberté diminuer. T. Alvira a souligné que Thomas assimile cette liberté amoindrie comme étant la liberté morale³.

4) Article 5 : La liberté qui demeure est celle vis-à-vis de la nécessité.

a) L'homme possède-t-il différentes libertés de l'arbitre?

Thomas demande « *si le libre arbitre se distingue triplement* »⁴. Il accorde une importance rare à un problème seulement évoqué par les autres commentateurs des *Sentences*. Guillaume d'Auxerre, notamment, se contente de présenter une réponse synthétique inspirée des traités d'Anselme et de Bernard⁵. Au contraire, l'Aquinate cherche à définir quelles sont

¹ ALAIN DE LILLE, *Regule celestis ivris*, N. M. Häring éd., *A.H.D.L.M.A.*, 48, 1981, c. 84, 3, p. 190 : « *Omne hominis arbitrium magis liberum est ad malum serviendo, minus liberum ad bonum liberando ut maior libertas sit servitutis, minor libertatis* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 4, ad. 4, p. 655 : « *esse subjectum peccato, inquantum ex peccato inclinatur ad peccato sicut a diponente, non sicut a compellente* ». O. J. BROWN, « Aquinas' Doctrine of Slavery in Relation to Thomistic Teaching on Natural Law », in G. F. Mac Lean éd., *The Human Person*, 1979, p. 173-181.

³ T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, 1985, p. 113 : « *No niega que la libertad esté sujeta a variaciones, a remisiones y pérdidas, pero hace notar que esa libertad no es la libertad esencial, es decir, la vis electiva, sino la libertas a peccato et a miseria, que es, en definitiva, la libertad moral* ».

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 5, p. 655-658 : « *Utrum liberum arbitrium distinguatur tripliciter* ».

⁵ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribailly éd., Paris-Rome, 1982, X, c. 4, p. 283-284 : « *Est ex autem triplex notanda libertas in libero arbitrio generaliter, scilicet libertas necessitatis sive a necessitate, a peccato et a miseria. Libertas a necessitate duplex est, scilicet a necessitate inevitabilis, et hec libertas non est in*

les caractéristiques de la liberté de l'arbitre dans sa situation actuelle. Il ne confronte pas encore ouvertement la théorie des théologiens à celle présentée par l'*Éthique*. En effet, Aristote ne présente aucune théorie de la volonté ou de l'arbitre. Aussi, le dominicain pose-t-il le problème en lien avec les théories d'Anselme et de Bernard.

b) La liberté est unique.

Thomas a défini l'arbitre comme une puissance et non comme un *habitus*. Il entendait prouver que la liberté n'est pas détruite par le péché. Mais, il admet que l'exercice de la liberté n'est pas total. Anselme de Cantorbéry définissait la liberté en termes univoques à partir de la définition de la liberté divine. Thomas, lui, définit la liberté de l'homme à partir de ce dont l'homme est privé. Mais le dominicain admet que la liberté actuelle n'est pas identique à la liberté originelle. En effet, s'il admet que l'essence de la liberté est immuable, il reconnaît également que la liberté connaît des degrés de perfection. En effet, il distingue quatre statuts : le statut d'innocence, le statut avant la réparation, le statut après la réparation et le statut de gloire. Il adopte la théorie de Bernard de Clairvaux. D'abord, il admet que « *la liberté vis-à-vis de la nécessité est commune à tous les statuts* »¹ : l'homme dans ses statuts d'innocence, d'avant la réparation, d'après la réparation et de gloire en est pourvu. Puis, il admet que la liberté vis-à-vis du péché est commune à trois statuts : l'homme dans ses statuts d'innocence, d'après la réparation et de gloire en est pourvu². Ensuite, le dominicain admet que la liberté vis-à-vis de la misère est commune à deux statuts : l'homme dans ses statuts d'innocence et de gloire en est pourvu³. L'Aquinat ne précise pas sa théorie. Il se contente de citer l'autorité de Bernard⁴. Mais Thomas refuse de distinguer plusieurs libertés selon les

diabolo, quia inevitabiliter peccat, et a necessitate coactionis extrinsece, et hec est in omni habente liberum arbitrium ».

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 5, ad. 1, p. 656 : « *Libertas enim a necessitate omnibus statibus communis est* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 5, ad. 1, p. 656 : « *Libertas autem a peccato est tribus statibus communis, scilicet primo statui innocentiae et tertio qui est post reparationem gratiae* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 5, ad. 1, p. 656 : « *Libertas autem a miseria duobus statibus communis est, scilicet statui innocentiae et statui gloriae* ».

⁴ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, IV, 9, p. 264 : « *Verum libertas a necessitate aequae et indifferentes Deo universaeque tam malae quam bonae, rationali convenit creaturae* ».

différents statuts de l'homme. Il signifie que la liberté est inscrite dans la nature de l'âme humaine¹. À aucun moment, le dominicain ne traite de la liberté séparément de l'arbitre. Il s'écarte des raisonnements de Guillaume d'Auxerre ou Albert le Grand². En effet, l'Aquinate n'entend la liberté que comme qualité essentielle et inamissible de l'arbitre. Il définit chaque statut comme possédant un état plus ou moins accompli de cette liberté. Ainsi, admet-il que tous les hommes possèdent la liberté. Mais il refuse d'accorder à tous l'égalité dans les perfections naturelles³. Autrement dit, il accorde à tous les hommes de posséder la liberté par la possession de l'arbitre mais refuse que tous en fassent un usage identique. Il faut y voir l'influence de l'*Éthique* qui promeut la figure du sage.

c) La liberté actuelle est marquée par le péché et l'ignorance.

Thomas admet que la nature humaine est affectée par le péché. Il ne peut écarter cette théorie théologique admise par tous les théologiens, à la suite d'Augustin. Celui-ci insiste sur la gravité du péché et sur ses conséquences⁴. À la suite de Tertullien⁵, il distingue avec précision la nature originelle de l'homme de sa nature déchue. Il refuse de voir entre ces deux états une simple modification de la *qualitas meriti*⁶. En effet, il définit la nature déchue comme une *natura uitata*. Mais Thomas se montre moins pessimiste qu'Augustin sur la nature déchue de l'homme. Il faut voir sur ce point l'influence de l'*Éthique*. En effet, l'Aquinate définit l'affection du péché comme étant l'impuissance telle qu'elle est définie par

¹ M.-J. NICOLAS, « L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin », in *R.T.*, 74/4, 1974, p. 553 : « la dualité entre libre arbitre et nature ne doit pas faire oublier que le libre arbitre présuppose la nature et ne saurait jamais l'abolir ; d'abord parce que 'la puissance de vouloir est naturelle et appartient nécessairement à la nature spirituelle' : on n'est pas libre de ne pas être libre ; mais aussi parce que la puissance de vouloir est enracinée dans une 'nature' qui n'est pas séparable de ses inclinations fondamentales ».

² ALBERT LE GRAND, *Commentarii in IV Sententiarum*, éd. Borgnet, II, d. 25, a. 3, p. 428-429 : « *Quid est libertas secundum deffinitionem ?* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 44, q. 1, a. 3, ad. 1 : « *quod natura omnes homines equales in libertate fecit, non autem in perfectionibus naturalibus* ».

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De nupt et concup*, II, 5, 15 : « *Per unius illius uoluntatem malam omnes in eo peccauerunt, quando omnes ille unus fuerunt, de quo propterea singuli peccatum originale traxerunt* ».

⁵ TERTULLIEN, *De anima*, 41, 1, p. 844 : « *Malum igitur animae (...) ex originis uitio antecedit, naturale quodammodo. Nam ut diximus, naturae corruptio, alia natura est* ».

⁶ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Opus imperfectum contra Iulianum*, 1, 96, P. L. 45, 1113 : « *Cernitisne, uanum esse quod dicitis, peccato hominis non naturae statum mutari, sed meriti ualiditatem ?* ».

la *Métaphysique*¹. Aussi, accorde-t-il au péché de n'être un obstacle au choix du bien que par le biais de l'habitude ou de la disposition au péché². En termes aristotéliens, le dominicain reprend à son compte la différence faite par Augustin entre être libre et être libéré du péché.

Thomas prête à l'homme, dans son statut actuel, d'être corrompu par l'ignorance³. Il reprend une notion biblique et théologique classique. En effet, l'*Ancien Testament* fait de l'ignorance (*segâgâh/ignorantia*) une erreur dans le sens originel d'errance (*âgag*). Approfondissant cette notion, Augustin en fait une des peines consécutives à la justice divine. Dans son *De libero arbitrio*, il affirme que l'homme a perdu la connaissance de ce qui est bien et, en conséquence, qu'il ne peut plus vouloir le souverain Bien⁴. S'appuyant sur Paul de Tarse, il énonce : « *l'homme n'a pas, par ignorance, le libre arbitre de la volonté pour choisir le bien à faire* »⁵ ; « *il voit le bien qu'il doit faire, le veut mais ne peut l'accomplir* »⁶. En effet, il assure que l'homme a perdu la libre volonté de bien agir avec laquelle il a été créé⁷. À sa suite, cette théorie est communément admise malgré le débat qui a opposé, au XIIe siècle, Hugues de Saint-Victor et Abélard⁸. Aussi, Thomas ne la remet-il pas en cause. Mais, une nouvelle fois, il transforme le problème en termes aristotéliens. Il rappelle que le libre arbitre peut choisir le bien ou le mal mais qu'il est cependant ordonné au bien. Ayant

¹ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, G. Vuillemin-Diem éd., Leyde, 1976, V, 12, 1019 b 15-1019 b 18, p. 100 : « *Impotentia enim privatio est potentie et talis principii sublatio quedam qualis dicta est, aut omnino aut apto nato habere, aut quando aptum natum est iam habere* »

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 5, ad. 2, p. 657 : « *peccatum per se impedit a bono per modum habitus vel dispositionis* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 1, a. 5, ad 2, p. 657 : « *cum corrumpitur ignorantia in homine, dicitur corruptio secundum quid* ».

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., III, 18, 51 : « *Ut autem de illo primo coniugio et cum ignorantia et cum difficultate et cum mortalitate nascamur, quoniam illi cum peccauissent et in errorem et in aerumnam et in mortem praecipitati sunt, rerum moderatori summo Deo iustissime placuit* ».

⁵ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., III, 18, 52, p. 480 : « *Nec mirandum est quod uel ignorando non habet arbitrium liberum uoluntatis ad eligendum quid recte faciat* ».

⁶ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., III, 18, 52, p. 480 : « *ideat quid recte faciendum sit et uelit nec possit implere* ».

⁷ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., III, 18, 52, p. 480 : « *Cum autem de libera uoluntate recte faciendi loquimur, de ida scilicet in qua homo factus est loquimur* ».

⁸ HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis christianae fidei*, I, Pars 7, c. 26, P. L. 176, 298 B : « *Hoc vitium originis humanae duplici corruptione naturam inficit, ignorantia scilicet mentem et concupiscentia carnem* ».

précédemment démontré la liberté de l'arbitre vis-à-vis de toute contrainte et de toute nécessité, il ne concède à l'ignorance que de pouvoir entraver l'acte de l'arbitre. Il adopte la théorie aristotélicienne du syllogisme. En effet, il accorde à l'ignorance de corrompre le jugement de la raison mais assure que le choix de l'arbitre reste libre. Aussi, ne reprend-t-il pas le problème posé par les *Sentences*, à savoir « *si l'ignorance excuse le péché ou non* »¹.

Thomas doit son interprétation de la notion d'ignorance au Livre VII de l'*Éthique*². Il suit l'*Éthique* qui lie connaissances du principe et acquisition du bonheur³. Pourtant, il se montre moins aristotélicien sur ce point que Maïmonide qui observe que « *les hommes se divisent en plusieurs catégories* » : à un extrême se trouvent les hommes qui s'efforcent de réaliser la fin véritable de l'homme, à savoir connaître Dieu et ses œuvres, à l'autre extrême, se trouvent « *la foule des ignorants* »⁴. En effet, il n'ignore pas que, dans la théologie chrétienne, l'ignorance affecte chacun. Prudent, il adopte la théorie de la privation définie par la *Métaphysique*⁵ : l'homme aurait dû par nature posséder la connaissance. En conséquence, l'Aquinat admet que l'ignorance est bien une cause du péché. Il en fait une cause qui agit comme *removens prohibens*, c'est à dire comme un effet indirect⁶. Précisément, il fait intervenir l'ignorance dans le syllogisme pratique décrit par l'*Éthique*. En faisant de l'ignorance un manque, il montre que l'ignorance fausse le syllogisme pratique puisqu'elle empêche la réalisation d'un acte qui serait survenu avec la connaissance. Ainsi, Thomas fait-il de l'ignorance la source de tous les maux. Il rejoint sur ce point Maïmonide⁷. En revanche, le

¹ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, II, d. 22, c. 5, p. 446-447 : « *Quod ignorantia alia excusat, vel non* ».

² Sur ce point : R. SÄÄRINEN, « Aristotele's *akrasia* in medieval ethics », in *Les philosophies éthiques et politiques au Moyen Age*, II, 1995, p. 924-926 : « Grosseteste and the Geek Commentator ».

³ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, I, 7, p. 186-187.

⁴ MAÏMONIDE, *Dux seu director dubitantium*, Bâle, 1520, III, 9 : « *Propter hoc igitur distincti sunt gradus hominem illorum sunt qui nitunt semper quantum possunt quere honestate et vitam sempiternam secundum quae exigit honorabilis forma sua : et no cogitant nisi ut intelligent intelligibilia : et acquirant scientias rectas in oi genere rerum : et ut separentur ab aliis intellectu spiritali qui effusus est super eos, a quo est illa forma* ».

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, G. Vuillemin-Diem éd., Leyde, 1976, V, 22, 1022 b 22, p. 108 : « *Privatio dicitur uno quidem modo, si non habet aptorum natorum haberi, et si non sit id aptum habere* ».

⁶ Sur cette notion : S. L. BROCK, *Act and conduct. Thomas Aquinas and the theory of Action*, Edinburgh, 1998, p. 129-132.

⁷ MAÏMONIDE, *Dux seu director dubitantium*, Bâle, 1520, III, c. 12 : « *Contraria fortia in quibus homines sibi contradicunt invice secundum exercitia sua et desideria sua et opiniones suas et credulitas quia ueniunt ex privatio, ignorantia quae est contraria scientiae* ». J. STERN, « Maimonides on the Growth of Knowledge and

dominicain accorde à son contraire, la science, d'empêcher la réalisation du péché. Aussi, rejoint-il Avicenne et Averroès pour lesquels l'ignorance n'est qu'une lacune à combler.

d) L'homme est libre vis-à-vis de la contrainte et de la nécessité.

Thomas précise l'articulation entre la liberté vis-à-vis de la contrainte et les autres libertés de l'homme. Suivant la démarche proposée par la *Métaphysique*, le dominicain distingue la liberté vis-à-vis de la contrainte de celle vis-à-vis de la nécessité. Mais, il ne suit pas le raisonnement du Stagirite. Celui-ci intègre dans le nécessaire le contraint et le forcé¹. Précisément, Thomas inverse le raisonnement du Philosophe. Il fait de la *coactio* un synonyme de *violentia* physique ou psychologique² et accorde à la nécessité d'être une contrainte ontologique³. Il admet que l'arbitre puisse subir une contrainte mais nie que sa liberté soit pour autant ôtée. En revanche, il admet que l'arbitre ne soit pas libre vis-à-vis de la misère.

Conclusion :

Thomas fait bien plus qu'amorcer une simple réflexion sur la liberté humaine⁴. Il propose une théorie à la fois théologique et philosophique de la liberté humaine. Il concilie

the Limitation of the Intellect », in *Maimonide : Traditions philosophiques et scientifiques médiévales, arabe, hébraïque, latine*, Leuven, 2004.

¹ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, G. Vuillemin-Diem éd., Leyde, 1976, V, 5, 101 5 a 26, p. 89 : « *Amplius vim faciens et vis* ».

² R. J. DEFERRARI et M.-I BARRY, *Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Baltimore, 1949, p. 160.

³ Ibid, p. 728.

⁴ B. MONDIN, *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, The Hague, 1975, p. 1 : « *The commentary to the Sentences (...) ranks first in the long list of Aquinas' works, not only in the orders of time and space (...) but also as to its speculative vigor, originality and profoundness of thought; In this works one finds all of the most characteristic elements of his philosophy* » ; p. 2 : « *But neither the theological character of his works nor the effort of hiding his authorship has prevented his contemporaries and the scholar of later ages, especially the most recent ones, from detecting that many of his philosophical views are original and revolutionary : these cannot be traced back to either Greek, Christian or arabic philosophers. In general, however, they have reached this conclusion by examining the two summae, which are Aquinas' most mature and accessible works. Few of them paid attention to the scripta super libros sententiarum, and none have ever tried to extract from it the basic elements of his philosophy* ».

Augustin et Aristote autant que cela lui est possible¹. En conséquence, il accommode certaines théories de ces grands prédécesseurs afin de les rendre compatibles avec les acquis de l'aristotélisme et réfute les théories de ses contemporains². Du point de vue théologique, l'Aquinate propose une théorie classique. D'abord, il définit l'arbitre comme une faculté de la raison et de la volonté, interlocuteur inamissible de la grâce divine. Il accorde à l'arbitre de conférer la liberté à l'homme. Le dominicain définit cette liberté comme inamissible malgré la marque du péché en l'homme. Il accorde à l'homme d'être libre vis-à-vis de la contrainte et de la nécessité. Du point de vue philosophique, le dominicain propose une théorie d'inspiration aristotélicienne. Il accorde à la liberté d'être une caractéristique accidentelle de l'âme. Il définit l'arbitre comme le choix de la volonté et lui accorde d'être *causa sui*. En conséquence, Thomas définit la liberté comme le pouvoir de se déterminer et d'être cause de son acte.

¹ Comme l'a noté, sous une autre forme, M. CORBIN, in *Du libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1992, p. 7 : « Au lieu d'une summa et concors veritas interne aux Écritures, il semble que S. Thomas ait en vue l'absence de désaccord entre la Bible et la philosophie, et fasse de cette dernière à la fois l'arbitre du débat et le fondement assuré pour lire les Écritures sans contradiction ».

² Comme l'a bien mis en relief O. LOTTIN, « Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin », in *Revue Thomiste*, 1929, p. 409 : « A-t-on remarqué, en effet, qu'en un point ou l'autre Thomas contredit tous ses contemporains ? ».

CHAPITRE 2 : LA LIBERTÉ HUMAINE DANS LE *DE VERITATE*

I. Le contexte.

Le *De Veritate* forme un ensemble de vingt-neuf questions disputées comportant deux cent cinquante-trois articles. Leur élaboration s'étend sur les trois années scolaires 1256-1259, à raison de quelque quatre-vingts articles par an. La rédaction finale a rapidement suivi la discussion¹. Le texte présente un intérêt auquel les historiens prêtent encore trop peu d'attention. En effet, le texte publié n'est pas une simple *reportatio* de dispute² mais un véritable traité de théologie³ qui traite avec ampleur le thème de la liberté humaine. Thomas crée une démonstration appuyée sur l'*Éthique* et le *De anima* hors du cadre imposé par les *Sentences*. Il retravaille le thème de la liberté humaine dans un contexte marqué par la décision adoptée à Faculté des arts d'adopter les textes d'Aristote comme manuels d'enseignement⁴. En conséquence, le dominicain propose un raisonnement marqué par la philosophie naturelle. Il dédouble son étude : une question porte sur l'existence de la volonté et l'autre sur celle du libre arbitre⁵. Il suit en cela la démarche déjà proposée par la *Summa de*

¹ J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris-Fribourg, 2002, 2^e éd, p. 92 : « la rédaction finale a dû suivre la discussion assez rapidement car son existence est attestée très tôt ».

² Pour une présentation du genre de la *quaestio disputatio* : B. C. BAZÁN, « Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie », in B. C. Bazán, G. Fransen, J. F. Wippel, D. Jacquart éd., *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, 1985, p. 13-49.

³ Il se divise en deux ensembles : les questions 1 à 20 présentent le vrai et la connaissance ; les questions 21 à 29 présentent le bien et l'appétit du bien. Ces deux ensembles semblent être liés par le schéma *exitus-reditus*.

⁴ Après son commentaire sur les *Sentences*, Thomas continue d'étudier l'*Éthique* à Cologne où, assistant d'Albert, il prend vraisemblablement en note le cours de celui-ci sur l'*Éthique*. Thomas est influencé dans sa démarche par Albert le Grand. Alors que le 21 décembre 1247, le légat Odon de Châteauroux met encore en garde les maîtres contre toute immixtion de la philosophie, en 1254, Albert le Grand formule le projet de rendre Aristote « intelligible aux Latins ». Les disputes sont légèrement postérieures à la décision de la faculté des arts de l'université de Paris, prise le 19 mars 1255, d'inscrire l'ensemble du *corpus* d'Aristote au programme obligatoire, sur le modèle de la Faculté d'Oxford.

⁵ Comme l'ont également noté O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, I, p. 228 : « Avec le *De veritate*, la question de la liberté est bordée avec une ampleur inconnue jusqu'ici. Et même, le problème se dédouble en deux questions différentes : l'homme est-il doué de libre volonté ; l'homme est-il doué de libre arbitre? » ; B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Toronto, 2005,

creaturis d'Albert le Grand¹. L'Aquinate envisage-t-il une double liberté : une liberté de la volonté et une liberté de l'arbitre comme l'a suggéré O. Lottin²? Autrement dit, envisage-t-il une double définition de la liberté, soit une définition aristotélicienne et une définition augustinienne, ou envisage-t-il une unique définition de la liberté qui articule ces deux approches ? Dans ce cas, cette définition accorde-t-elle la primauté à la liberté du vouloir ou à la liberté du choix ?

II. Question 22 articles 3-4 : La volonté est la puissance motrice.

1) L'appétit est la puissance motrice.

a) L'appétit est-il une puissance spéciale ?

Thomas demande « *si l'appétit est une certaine puissance spéciale de l'âme* »³. Il a déjà utilisé le terme d'appétit dans le commentaire sur les *Sentences*, sans y accorder une importance majeure⁴. En citant cette notion dès sa question, il annonce une triple rupture : une rupture conceptuelle avec son propre commentaire des *Sentences* avec une question nouvelle, une rupture théologique avec la tradition puisque, jusqu'à présent, les théologiens unanimes assimilaient cette « puissance spéciale » au libre arbitre et, enfin, une rupture philosophique avec l'enseignement aristotélicien traditionnel qui fait de la raison la puissance qui caractérise spécifiquement l'âme humaine. Suivant Jean de la Rochelle⁵, le dominicain retient trois problèmes issus des traités majeurs d'Aristote, la *Physique*, l'*Éthique* et le *De anima* : la nature, l'acte et la fin de l'appétit font de l'appétit une puissance commune à tous les êtres et une puissance déterminée par le bien. Autrement dit, l'appétit humain est-il un « principe des possibilités alternatives » qui lui permettrait de désirer un bien ou un autre ?

rééd., p. 318 : « *But, though the liberum arbitrium is no longer a distinct entity, St Thomas continues to write about it and the will in separate questions* ».

¹ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, q. 65, p. 547-553 : « *De voluntate* » ; q. 70, p. 568-590 : « *De libero arbitrio* ».

² O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, I, Gembloux, 1942, p. 262.

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 3, p. 617-619 : « *Utrum appetitus sit quaedam specialis potentia animae* ».

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., I, d. 19, q. 5, a. 1, ad. 2, p. 488 : « *bonitas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad appetitum* ».

⁵ JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa De anima*, J.-G. Bougerol éd., Paris, 1995, c. 61.

b) L'appétit est une puissance motrice.

D'emblée, Thomas énonce : « *l'appétit est une puissance spéciale de l'âme* »¹. Pourtant, il accorde à cet appétit d'être commun aux êtres animés et inanimés², d'être un principe intrinsèque d'activité³ et de porter vers une fin qui lui est extérieure⁴. Autrement dit, il adhère à la théorie du *De anima*. Posant que l'appétit est un principe intrinsèque d'activité, il admet qu'il est la puissance motrice de tout être. Suivant Aristote, l'Aquinate promeut une théorie finaliste de l'appétit. Il bénéficie des apports des différentes sommes sur le bien rédigées depuis les années 1220⁵. Surtout, il adhère à la théorie de la *Physique* selon laquelle « *toutes les choses naturelles sont ordonnées et disposées aux effets qui lui conviennent* »⁶. Adhérer à une telle théorie n'est pas une évidence : Guillaume d'Auvergne a condamné ce qu'il nomme « *l'erreur d'Aristote* »⁷. En effet, cette théorie nie la spécificité de la volonté humaine telle qu'Augustin l'a définie, à savoir de vouloir librement. L'Aquinate propose une théorie qu'il n'abandonnera plus et qu'il devra, par la suite, justifier face aux attaques de certains maîtres en théologie⁸.

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 3, resp., p. 618 : « *quod appetitus est specialis potentia animae* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 3, obj. 1, p. 617 : « *appetere non distinguuntur animata ab animatis, quia etiam inanimata bonum appetunt* ». Sur ce point : J. LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris, 1965, p. 24-29 : « Tout être créé a son appétit naturel, sa finalité ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 3, obj. 2, p. 617 : « *Sed appetitus naturalis sufficit ad hoc quod aliquid per ipsum dirigatur in finem* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 3, obj. 2, p. 617 : « *appetitus nihil aliud esse videtur quam quaedam directio in finem* ».

⁵ Déjà, Augustin a rédigé un traité du bien. Suite à la redécouverte des œuvres gréco-arabes, de nombreuses sommes sont rédigées tout au long du XIII^e siècle, de Guillaume d'Auvergne et Albert le Grand à Ulrich de Strasbourg.

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 1, resp., p. 613 : « *omnes res naturales sunt ordinatae et dispositae ad suos effectus convenientes* ».

⁷ GUILLAUME D'AUVERGNE, *De anima*, Rouen, 1574, p. 65 : « *Ubi destruam errorem Aristotelis qui hunc statum naturalem posuit animabus humanis* ».

⁸ Voir Partie II, chapitre 6.

c) L'appétit humain est un moteur mû.

B. Lonergan a relevé que Thomas propose une hiérarchie des êtres créés, commandée par l'idéal de l'immutabilité divine¹. En effet, construisant son raisonnement sur la *Physique*², l'Aquinate place au sommet de la hiérarchie les êtres spirituels qui se meuvent eux-mêmes³ et, au bas, les corps inanimés mus par un moteur extérieur⁴. Il distingue au cœur de cette hiérarchie une catégorie d'êtres composés à la fois de spiritualité et de corporalité. Il a défini dans son *De ente et essentia* que l'homme relève de cette catégorie d'êtres⁵. Il énonce : « *Les réalités animées, en revanche, sont composées de nature spirituelle et de nature corporelle ; il peut donc y avoir en elles une partie motrice et une autre mue, tant suivant le mouvement local que d'autres mouvements. Se mouvoir devient ainsi une action propre aux réalités animées elles-mêmes, dans la mesure où d'elles-mêmes, elles se meuvent en des espèces déterminées de mouvement ; voilà pourquoi on trouve dans les animaux des puissances spéciales ordonnées ; par exemple chez les animaux, pour le mouvement local la puissance motrice* »⁶. Le dominicain accorde à ces êtres « *une partie motrice et une partie mue* ». Résolument, il situe l'activité motrice en l'âme, affirmant ainsi la supériorité ontique de l'âme sur le corps. Suivant le *De anima*, il accorde au seul appétit d'être un « *moteur mû* » et il fait

¹ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Toronto, 2005, rééd., p. 290-291 : « *St Thomas systematizes the Aristotelian hierarchy on somewhat Platonist lines. God as primum movens, and the corpus caeleste as primum alterans, are affirmed to be universal causes. Just as the Platonic Idea cannot but be the cause of every participation of the Idea, so there cannot be an ens that is not produced by ipsum esse nor a res naturalis that is not produced by the causa speciei* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, F.Bossier et J. Brams éd., Leiden-New York, 1990, VIII, 10, 257 a 33.

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 3, resp., p. 618 : « *Res enim spirituales absolute habent naturam ut moveant sed non ut moveantur* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 3, resp., p. 618 : « *corpora autem moventur quidem, et quamvis unum possit alterum movere non tamen aliquod eorum potest movere se ipsum* ».

⁵ *De ente et essentia*, A. de Libera éd., Paris, 1996, p. 84 : « *ex anima enim et corpore dicitur esse homo sicut ex duabus rebus quaedam res tertia constituta quae neutram illarum est* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 3, resp., p. 618 : « *Res vero animatae sunt compositae ex natura spirituali et corporali ; unde potest esse in eis una pars movens et alia mota, tam secundum alios motus. Et ideo, in quantum moveri efficitur hoc modo propria actio ipsorum animatorum, ut ipsa seipsa moveant ad determinatas species motus : inveniuntur in animalibus speciales potentiae ordinatae ; sicut ad motum localem in animalibus vis motiva* ».

du bien appréhendé d'être le moteur de cet appétit¹. Il s'écarte ainsi la théorie selon laquelle la volonté ne possède pas de cause. Mais, en posant que l'appétit est mû par le bien, il semble proposer une théorie déterministe. Pourtant, il définit cet appétit comme étant la volonté.

2) La volonté est une puissance appétitive naturelle.

a) La volonté est une puissance appétitive.

Thomas définit la *voluntas* comme une faculté appétitive. Il s'insère ainsi dans une tradition théologique établie depuis les Pères grecs². Bien que raisonnant dans le cadre conceptuel légué par le *De anima*, il n'abandonne pas la notion de volonté. Pourquoi ? Soit il a conscience de la faiblesse de la théorie aristotélicienne de l'appétit et cherche à la corriger ; soit il n'a pas conscience de la rupture qu'il introduit dans son raisonnement d'ensemble, les traductions latines d'Aristote utilisant le terme de *voluntas* ; soit il cherche à confronter la notion augustinienne de volonté à celle aristotélicienne d'appétit. Le dominicain n'ignore pas que Guillaume d'Auvergne, dans son *De anima*, leur reproche d'avoir négligé, voire ignoré cette faculté³. En effet, opposé à la psychologie avicennienne, Guillaume relance l'analyse de

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 3, resp., p. 618 : « *Ipsum enim bonum apprehensum est movens appetitum* ».

² Il ne propose pas un rapprochement propre à une accommodation « latine » de la théorie augustinienne de la volonté et de la théorie de la *voluntas* issue de la traduction latine de l'*Éthique* : les Pères grecs, dont Maxime le Confesseur, présentent la volonté comme une « appétition rationnelle ». Sur ce point : I.-H. DALMAIS, « Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de saint Maxime le Confesseur », in *Mélanges offerts au P. M.-D. Chenu*, Paris, 1967, p. 193-197.

³ GUILLAUME D'Auvergne, *De anima*, Rouen, 1574, c. VI, Pars 7, p. 95 : « *Habet autem non parvam admirationem quod Aristoteles, sequacesque ejus Greci, et arabes philosophi mira studiositate ac diligentia virtutem intellectivam quae longe ignobilior est persecuti sunt : istam vero non solum neglexisse videntur sed etiam penitus non curasse, quoniam nec de ipsa mentionem facienam duxerunt, nisi forsitam in libris quos de moribus atque virtutibus scripsisse dicuntur. Verum in libris fuis quos de anima et viribus ejus et operationibus scipserunt, de hac virtute quasi nulla posteris relinquunt, de qua scire potuerunt quia in ipsius rectitudine et perfectione potissimum consistit humanae vitae decor et decus. Et propter hoc tanto studiosius tantoque perscrutarius exquirenda quam aliae, quanto eam superiorem atque nobiliorem cogitare potuerunt. De hoc igitur hic aliqua dicere opere pretium reputo in hoc tractatu qui non tam ad scientiam naturalem perineat quam etiam ad hanc divinalem* ». Pour un commentaire rapide : R. J. TESKE, « Freedom of the Will in William of Auvergne », in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, II, p. 922-938.

la volonté¹. À sa suite, mais ayant un projet tout autre, Thomas concilie les notions d'appétit et de volonté. Il propose une théorie marquée par l'*Éthique*. De plus, l'Aquinate hérite de nouvelles problématiques posées par Philippe le Chancelier et de Jean de la Rochelle qui cherchent à exposer clairement les théories de l'âme d'Avicenne et de Damascène². Tous deux présentent, notamment, une théorie de la volonté à laquelle ils accordent d'être soit naturelle, la *thelisis*, soit rationnelle, la *boulèsis*. À sa suite, Thomas tente d'articuler ces deux conceptions de la volonté. Mais, il ne reprend pas encore nominément cette distinction. Il hérite des imprécisions des théologiens antérieurs au XIII^e siècle, qui, acceptant la théorie classique de l'âme image de Dieu, identifiant l'âme et ses puissances, n'ont pas particulièrement étudié la nature de la volonté³. En effet, à la suite d'Augustin, l'existence de la volonté en l'âme est une évidence. Albert le Grand lui-même développe peu son étude de la volonté dans sa *Summa de creaturis*. L'Aquinate se contente d'insérer la volonté dans la partie rationnelle de l'âme et de l'assimiler à l'appétit rationnel. Il reprend une théorie également présentée par la *Summa fratris Alexandri*⁴. Ainsi, le dominicain définit-il la volonté comme étant la puissance spéciale de l'âme car liée à l'activité rationnelle⁵.

¹ H. BOROK, *Der Tugendbegriff des Willelm von Auvergne (1180-1249). Ein moralthistorische Untersuchung zur ideengeschichtlichen Rezeption der aristotelischen Ethik*, Dusseldörf, 1979, p. 46-48 : « Die voluntaristische Deutung des Begriffs mens ».

² A. BOUREAU, *De vagues individus. La condition humaine dans la pensée scolastique*, Paris, 2008, p. 89-90 : « L'apport de Philippe le Chancelier fut considérable, car il a sans doute été le premier à scruter la puissance de la volonté en l'individu, en y logeant la liberté ».

³ R. JAVELET, *Image et ressemblance au XII^e siècle. De saint Anselme à Alain de Lille*, t. 1, p. 169-176.

⁴ *Summa fratris Alexandri*, III, Quaracchi, 1948, n°144, resp, p. 201 : « *Voluntas non est proprie ex parte sensualitatis, sed solum ex parte rationis, quia est appetitus rationis* ».

⁵ Comme l'ont également noté : O. LOTTIN, in *Psychologie et Morale*, I, Gembloux, 1942, p. 229 : « La volonté est l'appétit rationnel. Une théorie de l'appétit en général sera le préambule nécessaire de la solution : elle est commandée, chez saint Thomas, par la thèse du finalisme aristotélicien » ; É. GILSON, in *Le thomisme*, Paris, 1997, 6^e éd., p. 299 : « Un appétit qui n'est pas nécessairement déterminé du dehors est donc étroitement lié à la connaissance rationnelle ; c'est pourquoi on lui donne le nom d'appétit rationnel ou de volonté ».

b) La volonté est une puissance naturelle.

Thomas insère la volonté, et l'âme humaine en général¹, dans la nature. Il s'insère dans un courant théologique existant depuis le VIII^e siècle², auquel se rattachent Alcuin de York³, Raban Maur⁴, Hincmar de Reims⁵ et Ratramne de Corbie⁶. Anselme de Cantorbéry, lui-même, admet le caractère naturel de la volonté⁷. Mais le problème est relancé au XIII^e siècle par les traductions gréco-arabes et l'enseignement des maîtres es-arts. Dès 1246-1247, un maître es-arts, anonyme, pose le problème de la nature de l'âme⁸. L'Aquinate a la double ambition d'insérer l'homme dans la nature tout en lui reconnaissant un statut ontologique spécifique. Dans son *De libero arbitrio*, Augustin pose le problème de l'existence d'une volonté en l'homme⁹. Il prouve son existence en la situant hors de la nature. Au contraire, comme T. Alvira l'a montré, le dominicain insère la volonté dans l'appétit naturel¹⁰. En effet, il ne demande pas comme Bonaventure si la volonté naturelle et la volonté délibérative sont diverses puissances¹¹ ; il n'accorde pas d'emblée la volonté d'être libre car rationnelle. Il

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 11, a. 1. Sur ce point : J. A. AERTSEN, « Natur Mensch und der Kreislauf der Dinge bei Thomas von Aquin », in *Mensch und Natur im Mittelalter*, Berlin-New York, 1991, p. 152-156.

² Sur ce point : É.-H. WÉBER, *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris, 1991, p. 41.

³ ALCUIN DE YORK, *De ratione animae*, P. L. 101.

⁴ RABAN MAUR, *De anima*, P. L. 110, 1109-1120.

⁵ HINCMAR DE REIMS, *De diversa et multiplici animae ratione*, P. L. 125, 923-952.

⁶ RATRAMNE DE CORBIE, « Liber de anima », in P. DELHAYE, *Une controverse sur l'âme universelle au IX^e siècle*, Lille, 1950 ; « De anima », in A. WILMART, « L'opuscule inédit de Ratramne sur la nature de l'âme », *Revue Bénédictine*, 43, 1931, p. 207-223.

⁷ Sur ce point : K. TREGO, *L'essence de la liberté. La refondation de l'éthique dans l'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, 2010, p. 207-220.

⁸ Les maîtres es-arts commentent très tôt le *De anima*. Un commentaire anonyme des Livres I et II datant de 1246-1247 est connu. B. C. BÁZAN, *Anonymi, magistri artium. Sententia super I et II De anima*, Louvain-Paris, 1998.

⁹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., I, 12, 25, p. 238 : « Nam quaero abs te, sitne aliqua nobis uoluntas ».

¹⁰ T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, 1985, p. 39-41 : « La inclusión de la voluntad en el apetito natural ».

¹¹ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 24, p. I, a. 2, q. 3, p. 565-567 : « Utrum divisio voluntatis per naturalem et deliberativam sit per diversas potentias ».

l'établit d'abord comme une puissance naturelle. Ainsi, suivant ce qu'il pense être la théorie d'Aristote, il rompt avec la tradition issue d'Augustin qui oppose le volontaire et le naturel. À la suite de Boèce¹, le dominicain inscrit le volontaire dans la nature. Il n'est pas le premier à adopter une telle théorie : Pierre de Poitiers définissait déjà ainsi la volonté dans ses *Sentences*². L'Aquinat signifie qu'elle veut naturellement. Il conçoit que Dieu a créé la volonté humaine comme naturellement tournée vers le bien. Mais, en admettant une nécessité de nature, il semble proposer une théorie déterministe pour la volonté. Pourtant, il va montrer que vouloir naturellement n'implique pas de vouloir nécessairement.

c) La volonté est spécifiée par le bien.

La définissant comme un appétit, Thomas admet que la volonté est spécifiée par le bien³. Il rompt avec Augustin qui associe *appetitus* et *cupiditas*. Dès son *De principiis naturae*, le dominicain a énoncé la thèse que « *tout agent agit en vue de quelque chose* ». Cette théorie est l'énoncé général du principe de finalité auquel le dominicain adhère dans l'ensemble de ses œuvres⁴. Mais, celui-ci n'estime pas promouvoir une théorie déterministe pour la volonté. Il trouve plusieurs précédents. Anselme de Cantorbéry énonce que la volonté est déterminée à une fin. Robert de Melun énonce dans ses *Sententiae* que la fin est ce vers quoi se dirige la volonté⁵. À la suite de Robert, Thomas retient le problème en termes aristotéliens. Il définit la *voluntas* comme une puissance de l'âme. Clairement, il n'entend pas le terme de puissance dans le sens de « capacité de l'âme », comme l'interprétait Pierre Lombard. Le dominicain doit à Avicenne une donnée essentielle : le mouvement est l'actuation d'une puissance, sous l'action d'un moteur en acte⁶. Celui-ci propose une théorie équivoque de la passion : la passivité révélée dans le mouvement n'est pas identique à celle

¹ N. KRETZMANN, « *Nos Ipsi Principia sumus : Boethius and the Basis of Contingency* », in T. Rudavsky éd., *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht, p. 23-50.

² PIERRE DE POITIERS, *Sententiae*, P. Moore et alii éd., Notre Dame, t. 2, 1950, c. 13, p. 88, 28-30 : « *Voluntas enim quandoque dicitur naturalis potentia, quandoque dicitur motus naturalis potentiae* ».

³ T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, 1985, p. 59 : « *El objeto determinante de la voluntas ut natura es el bien en general* ».

⁴ Sur ce point : J. MAC EVOY, « Le primat de la cause finale chez S. Thomas », in J. Follon, J. Mac Evoy éd., *Finalité et intentionnalité : doctrine thomiste et perspectives modernes*, Louvain-la-Neuve, 1992, p. 98-101.

⁵ ROBERT DE MELUN, *Sententie*, II, c. 166 : « *Quod finis est ad quem dirigitur voluntas* ».

⁶ AVICENNA LATINUS, *Liber primus naturalium*, t. 2 : *De motus et de consimilibus*, S. Van Riet et alii éd., Bruxelles, I, c. 1, p. 147-174.

avant le mouvement¹. Cette théorie permet d'introduire des degrés de passivité. En conséquence, il accorde à la puissance la capacité de produire un acte. Il bénéficie de la nouvelle interprétation des œuvres d'Aristote. Jusque vers 1230, les maîtres font preuve d'un « oubli de l'action », selon l'expression d'O. Boulnois². Au contraire, l'Aquinate développe une théorie de l'acte qui doit mener au bien conçu à la fois comme métaphysique et éthique. Thomas insère sa psychologie dans une métaphysique de l'agir : l'acte libre ne se comprend pas sans cette volonté d'atteindre le bien.

3) La volonté est l'appétit rationnel.

a) La volonté est-elle distincte de l'appétit sensible ?

Thomas demande « si, dans les êtres rationnels, la volonté est une puissance distincte de la partie sensible »³. Il reprend un problème qu'il doit aux *Sentences*⁴. À la suite de Paul, Augustin oppose en l'âme deux volontés : « l'une ancienne, l'autre nouvelle, l'une charnelle, l'autre spirituelle »⁵. À la suite de l'évêque d'Hippone, les théologiens font de la volonté sensible la cause du péché. Mais l'Aquinate n'entend pas le problème ainsi. Il pose le problème en termes aristotéliens : « les objets de la volonté et de l'appétit ne diffèrent que par des différences accidentelles au bien qui est l'objet de l'appétit »⁶. Il précise que « l'objet de la volonté est le bien appréhendé par l'intellect »⁷ alors que « l'objet de l'appétit est le bien appréhendé par le sens »⁸. Il semble impossible de distinguer la volonté et l'appétit

¹ AVICENNA LATINUS, *Liber primus naturalium*, t. 2 : *De motus et de consimilibus*, S. Van Riet et alii éd., Bruxelles, II, 2, p. 175-176, 6-9 : « *Quidam etenim dixerunt quod hoc nomen motus est nomen commune, sicut verbum 'esse' et 'accidentis' quod continet multa non univoce nec aequivoce, sed participatione casuali* ».

² O. BOULNOIS, « La fin de l'action », in *Annuaire de l'É.P.H.É.*, t. 115, 2006-2007, p. 263.

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 4, p. 619-621 : « *Utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia praeter appetitivam sensitivae partis* ».

⁴ Sur ce débat : O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, II/1, Louvain-Gembloux, 1948, p. 493-578.

⁵ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessiones*, VIII, c. 5.

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 4, obj. 1, p. 619 : « *obiectum voluntatis et appetitus non differunt nisi per differentias accidentales bono quod per se obiectum appetitus* ».

⁷ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 4, obj. 1, p. 619 : « *boni apprehensi per intellectum* ».

⁸ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 4, obj. 1, p. 619 : « *boni apprehensi per sensum* ».

sensible. Or, Thomas cherche à définir si la volonté est la faculté capable d'orienter le vouloir vers le bien.

b) La volonté est un appétit rationnel.

Thomas cite en *sed contra* le *De anima*¹ : « *Le Philosophe distingue la volonté de l'appétit sensible* »². Suivant résolument Aristote, il énonce : « *la volonté est une autre puissance que l'appétit sensible* »³. Il semble rejoindre la distinction des deux volontés faite par Augustin mais il s'écarte radicalement de la tradition théologique transmise par les *Sentences* qui s'interrogent sur l'origine du péché⁴. En effet, les commentateurs des *Sentences* présentent l'homme comme tourné vers le concupiscible. Par exemple, Guillaume d'Auxerre s'interroge : « *le mouvement premier de la sensualité est-il un péché véniel ?* ». Il répond par l'affirmative⁵. La démarche thomasiennne s'apparente davantage à celle d'Anselme de Cantorbéry. Celui-ci attribue à la volonté une place particulière entre la raison et l'appétit et lui accorde d'articuler les deux natures, sensibles et rationnelles, que l'homme possède. Ainsi, le bénédictin accorde-t-il à la volonté soit de suivre l'appétit, soit de suivre la raison. Mais Thomas assimile explicitement la volonté et l'appétit. Il raisonne dans un autre cadre conceptuel bouleversé par la traduction du *De anima* d'Avicenne⁶. Le dominicain est influencé par Philippe le Chancelier qui, dans sa *Summa De Bono*, distingue un double

¹ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 14, 432 b 5.

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 4, *sed contra* 1, p. 620 : « *Philosophus distinguit voluntatem ab appetitu sensitivo* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 4, resp., p. 620 : « *Dicendum quod voluntas et alia potentia ab appetitu sensitivo* ».

⁴ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 30, c. 8, p. 499-500 : « *Quid sit quod dicitur peccatum originale : scilicet fomes peccati, id est concupiscentia* » ; c. 10, p. 501-502 : « *Quod per Adam originale peccatum in omnes intravit, id est concupiscentia* ».

⁵ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribailier éd., Paris-Rome, 1982, I, 2, tract. 28 : « *primus motus est peccatum ; quoniam rimus motus dicitur ille quo homo mouetur uoluntarie ad illicitum ante iudicium siue deliberationem rationis* ».

⁶ R. C. DALES, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden-New York-Köln-Washington D. C., 1995, p. 1-12. D. G. HASS, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300*, London-Torino, 2000.

appétit, naturel et volontaire¹. Mais, l'Aquinate ne peut se contenter de cette théorie. En effet, il entend faire de la volonté une puissance naturelle de l'âme. Mais, comme É. Gilson l'a noté, il entend également prouver qu'il existe dans l'âme rationnelle une inclination d'ordre supérieur². Il bénéficie de la réflexion de Jean de la Rochelle qui, dans la *Summa De anima*, relève l'existence d'une faculté motrice différente des facultés appréhensives³. É. Gilson a souligné que Thomas lie la nature de l'appétit au degré de connaissance dont il découle⁴. D. Gallagher a précisé que l'Aquinate distingue la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle⁵. En effet, le dominicain adopte la théorie du *De anima* : « une telle différence [i. e. d'appétits] requiert la différence des appréhensions »⁶. Il ne retient pas, comme Augustin, la coexistence de deux volitions contradictoires, parce que chacune partielle⁷. Il accorde à l'appétit rationnel d'être supérieur à l'appétit sensible. Liant la théorie du *De anima* et celle de l'*Éthique*, Thomas fait de l'appétit rationnel la volonté.

c) La volonté est libre car indéterminée.

Bien que la définissant comme un appétit, Thomas défend la liberté de la volonté. Il énonce : « l'animal ne peut pas ne pas convoiter une chose qui lui apparaît comme délectable »⁸. Il admet que que l'animal possède un appétit sensible. Mais, il refuse que

¹ PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa De bono*, N. Wicki éd., t. 2, Berne, 1985, q. 2, 5, b, p. 227 : « quod dicendum est quod duplex appetitus, naturalis scilicet et voluntarius ».

² É. GILSON, *Le thomisme*, Paris, 1997, 6^e éd., p. 298 : « la nature raisonnable, beaucoup plus proche de Dieu que les précédentes, ne peut pas ne pas posséder une inclination d'ordre supérieur et distincte des deux autres ».

³ JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa De anima*, J.-G. Bougerol éd., Paris, 1995, c. 104.

⁴ Comme l'a noté É. GILSON, *Le thomisme*, Paris, 1997, 6^e éd., p. 298 : « On voit dès à présent (i. e. dans la réponse de la q. 22, a. 3) que la nature de l'appétit est étroitement liée au degré de connaissance dont il découle ».

⁵ D. GALLAGHER, « Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite », in *Journal of the History of Philosophy*, 29/4, 1991, p. 560-561 : « The most straightforward manner of drawing the distinction between rational and sense appetite is simply to point the difference between sensation and intellection and then to opposite a corresponding difference between the consequent appetites ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 4, ad. 1 : « talis diversitas requirit diversitatem apprehensionum ».

⁷ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Confessiones*, VIII, 5, 10 : « ita duae uoluntates meae, una uetrus, alia noua, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam ».

⁸ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 4, resp., p. 620 : « Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud ».

cet appétit soit libre. Il adopte résolument la théorie du *De anima*. Il précise : « *l'appétit suit une appréhension de manière immédiate* »¹. Il accorde la primauté du désirable sur la faculté désirante. Il suit précisément la théorie d'Aristote². À la suite du Stagirite, le dominicain caractérise l'action animale par son immédiateté. Il en déduit que l'appétit animal ne peut s'opposer à sa motion par le bien désirable. Aussi, définit-il l'appétit sensible comme déterminé. Il en conclut que l'animal « *n'est pas maître de ses inclinations* »³. Or, le dominicain admet la définition de la liberté selon laquelle un être est libre parce qu'il est cause de son acte. Aussi, refuse-t-il de faire de l'animal un être libre. En conséquence, l'Aquinate nie que l'appétit sensible soit la puissance motrice de l'âme humaine. Il fait de l'appétit rationnel le moteur de l'âme humaine.

Thomas accorde à la nature rationnelle d'avoir « *en son pouvoir l'inclination elle-même* »⁴. Il propose une démonstration qui rompt avec la tradition théologique traditionnelle. Par exemple, Maître Willermus, dans un commentaire du *De anima*, rédigé vers 1230-1235, distinguait l'*appetitus*, l'*inclinatio*, le *desiderium* et l'*affectus*. Il faisait de l'*appetitus* la source du mouvement premier. Il accordait à l'*inclinatio* le fait d'être tournée vers le mal. Il faisait résulter de cette *inclinatio* un *desiderium*, source du péché⁵. Contrairement au Maître Willermus, l'Aquinate ne lie pas l'*inclinatio* et le péché. Il utilise cette notion dans le sens d'Avicenne pour qui il ne peut y avoir de motion sans inclination⁶. Aussi, le théologien définit-il l'*inclinatio* comme à la fois une disposition à être mue, tout en étant l'opération fondamentale de la volonté. Suivant Aristote, l'*inclinatio* ne peut être que vers le bien. Mais, Thomas ne définit pas l'inclination comme nécessitante. En effet, il accorde à l'inclination de

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 4, ad. 3, p. 621 : « *appetitu qui immediate sequitur apprehensionem* ».

² Sur ce point : J.-L. LABARRIÈRE, *Langage, vie politique et mouvement des animaux. Etudes aristotéliciennes*, Paris, 2004, p. 176-195.

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 4, resp., p. 620 : « *non habent dominium suae inclinationis* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 4, resp., p. 620 : « *habet in potestate ipsam inclinationem* ».

⁵ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, t. 2, p. 530-531.

⁶ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., Louvain-Leiden, 1980, t. 2, IX, c. 2, p. 448 : « *Item nulla virtus movet nisi mediante inclinatione* ». A. HASNAWI, « La définition du mouvement dans la Physique du *Shifa'* d'Avicenne », in *Arabic Sciences and Philosophy*, 11, 2001, p. 219-255.

se déterminer elle-même¹. Autrement dit, il lui accorde de pouvoir se porter ou non vers le bien qui se présente à elle². Ainsi accorde-t-il à l'appétit rationnel d'être maître de ses actes. L'Aquinate affirme donc la liberté de spécification de l'appétit rationnel ! Il fonde ce pouvoir dans l'activité rationnelle. En effet, il admet que l'appétit supérieur a besoin de connaître le bien afin de se porter vers lui mais il accorde à l'intellect, et non aux organes corporels³, d'informer l'appétit. Suivant Aristote, il accorde à l'intellect de saisir l'universel⁴. Ainsi, définit-il l'intellect comme indéterminé. Aussi, le dominicain accorde-t-il à l'appétit supérieur d'être indéterminé vis-à-vis du bien que l'intellect lui présente. Suivant Aristote⁵, Thomas nomme cet appétit supérieur « volonté ». Il va lui accorder la capacité de choisir le bien qui se présente à elle. D. Gallagher a estimé que l'Aquinate accorde à l'homme d'être maître de ses actes et, par conséquence, de posséder un appétit indéterminé⁶. En réalité, le dominicain fait de l'indétermination ce qui rend l'homme maître de ses actes et non l'inverse.

III. Question 22, articles 5-6 : La volonté est libre de la nécessité et de la contrainte.

1) La volonté ne veut pas nécessairement.

a) La volonté veut-elle de manière nécessaire ?

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 4, resp., p. 620 : « *ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 4, resp., p. 620 : « *ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 4, resp., p. 620 : « *non utitur organo corporali* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 4, ad. 4, p. 621 : « *intellectus in apprehendum universale* ».

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 14, 432 b 5.

⁶ D. GALLAGHER, « Thomas Aquina and the Will as Rational Appetite », in *Journal of History of Philosophy*, 29/4, 1991, p. 564 : « *Another less straightforward approach to the distinction between will and sense appetite is based on the notion of control. Thomas expresses this notion with the term dominium which may be adequately rendered by its cognate, 'dominion'. In a similar way, he often refers to agents as 'masters of their own action' (dominus suorum actuum). To have control or power over one's acts means that whenever one acts as one does, it would have been possible, had one so willed, to have acted differently or not at all. On precisely this basis we find Thomas at times differentiating the will, which has control over its own acts, from sense or animal appetite which does not* ».

Thomas demande « *si la volonté veut quelque chose de manière nécessaire* »¹. Il retient deux problèmes. Le premier est lié à l'acte. Le dominicain cite en objection la *Glose* sur l'*Épître aux Romains*² : « *la volonté veut naturellement le bien* »³. Le second est lié à la spécification de l'acte. L'Aquinate retient la théorie d'Aristote qui pose problème : « *tout moteur ayant une puissance parfaite meut son mobile nécessairement. Or suivant le philosophe au Livre III du De anima*⁴, *le bien est moteur de la volonté dans la mesure où il est appréhendé* »⁵. Concevant la volonté comme un appétit, le dominicain semble admettre qu'elle veut nécessairement. Or, si elle veut nécessairement, elle n'est pas libre.

b) La volonté veut selon une inclination naturelle.

Thomas énonce en *sed contra* : « *ce qui est volontaire n'est pas nécessaire* »⁶. Par cette formulation, il confronte ouvertement les théories d'Augustin et d'Aristote. D'Augustin, il retient que l'homme veut toute chose de manière volontaire⁷ et que « *la volonté est libre* »⁸. Du Philosophe, il retient que « *ce qui est naturellement déterminé à quelque chose est nécessairement déterminé à cette chose* »⁹. Il résume : « *la liberté s'oppose à la nécessité* »¹⁰.

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, p. 621-626 : « *Utrum voluntas aliquid de necessitate volit* ».

² PIERRE LOMBARD, *Glossa, P. L.* 191, 1423 A.

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, obj. 13, p. 623 : « *glosa Rom VII dicit quod voluntas 'vult naturaliter bonum'* ».

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 15, 433 b 11.

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 6, obj. 2, p. 626 : « *omne motivum perfectae virtutis de necessitate movet suum mobile. Sed secundum Philosophum in III De anima, bonum est motivum voluntatis* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, *sed contra* 1, p. 623 : « *secundum Augustinus in V De Civitate Dei, si aliquid est voluntarium non est necessarium* ».

⁷ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, *sed contra* 1, p. 623 : « *sed omne quod volumus est voluntarium* ».

⁸ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, *sed contra* 3, p. 623 : « *voluntas est libera* ».

⁹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, *sed contra* 6, p. 623 : « *quod de necessitate determinatur ad aliquid naturaliter est determinatum ad illum* ».

¹⁰ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, *sed contra* 3, p. 623 : « *libertas opponitur necessitati* ».

Le dominicain doit à Avicenne son intérêt pour la notion de nécessité¹. Il définit la nécessité d'abord comme une contrainte puis comme une violence². Il retient, à la suite du Stagirite, qu'un mouvement violent est un mouvement imposé par une cause extérieure³. Ainsi, refuse-t-il de faire du mouvement de la volonté vers le bien un mouvement violent. Précisément, l'Aquinate cherche à justifier sa propre théorie dont il admet qu'elle remet en cause la définition de la volonté transmise par les *Sentences*⁴. En effet, Augustin définit la volonté comme « mouvement de l'âme sans aucune contrainte pour accepter ou quérir quelque chose »⁵. Pour Augustin, évoquer une volonté non-libre n'a pas de sens. Mais cette définition ne prouve pas la liberté de la volonté telle que Thomas la conçoit. En effet, il lui accorde un acte et une fin qui s'inscrivent dans une métaphysique de l'agir finalisée par l'obtention du bien. L'Aquinate énonce : « il appartient à n'importe quelle nature créée d'être ordonnée vers le bien par Dieu, qu'elle désire de manière naturelle »⁶. Il admet que tout homme est naturellement spécifié par le bien. Refusant de choisir entre Augustin et Aristote, l'Aquinate n'a pas d'autre solution que de réaménager leurs théories de la nécessité et de la nature⁷. Il entend montrer que vouloir naturellement n'est pas vouloir nécessairement. En effet, Thomas refuse toute théorie qui nie la liberté de la volonté.

Thomas doit peut-être sa solution à Robert Kilwardby, un des premiers à souligner la distinction aristotélicienne entre mouvement naturel et mouvement nécessaire. Il note que « la

¹ Celui-ci oppose cette notion à celle de possible. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., t. 1, Louvain-Leiden, 1977, IV, c. 2, p. 202, 44-45 : « *Id autem quod possibile est esse, possibile est non esse, alioquin necesse esset esse* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, resp., p. 624 : « *Coactio enim nihil aliud est quam violentiae cuiusdam introductio* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, resp., p. 624 : « *Violentum autem est, secundum Philosophum in III Ethic, cuius principium est extra, nihil conferente vim passo* ». ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 1, 10 a 1, p. 179.

⁴ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 25, c. 2, 1, p. 471.

⁵ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De duabus animabus*, in *Six traités anti-manichéens*, R. Jolivet, M. Jourjon éd., Paris, 1961, X, 14, p. 90 : « *Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, resp., p. 624 : « *est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud* ».

⁷ La réponse de Thomas à cette question n'a rien d'une « évidence », contrairement à ce qu'a affirmé É. GILSON, *Le thomisme*, Paris, 1997, p. 303-304 : « *De ce que la volonté ne peut pas ne pas vouloir le bien en général : bonum secundum communem boni rationem, s'ensuit-il qu'elle veuille nécessairement tout ce qu'elle veut ? Il est évident que non* ».

nécessité est double » : la première est celle de la contrainte ; la seconde est celle d'une inclination naturelle¹. Le dominicain reprend une distinction déjà formulée par Augustin². Il refuse que la volonté veuille nécessairement le bien sous la contrainte de la nécessité mais il admet qu'elle le veut sous la contrainte mais d'une inclination naturelle³. L'Aquinate concède que la volonté n'est pas libre de toute nécessité : « *puisque la volonté est elle-même une certaine inclination, attendu qu'elle est un certain appétit, il ne peut se produire que la volonté veuille une chose et que son inclination ne tende pas vers cela ; et ainsi, il ne peut se produire que la volonté veuille quelque chose par contrainte ou par violence, encore qu'elle veuille quelque chose par inclination naturelle. Il est donc évident que la volonté ne veut rien nécessairement d'une nécessité de contrainte, mais qu'elle veut cependant quelque chose d'une nécessité d'inclination naturelle* »⁴.

Thomas admet que l'inclination de la volonté vers le bien parfait est nécessaire⁵. Il transforme la théorie classique selon laquelle la volonté veut nécessairement le bonheur⁶. De nouveau, il affirme que l'appétit du bien relève d'une inclination naturelle. Il adhère à la théorie d'Avicenne selon laquelle aucune force ne meut si ce n'est par le moyen d'une inclination⁷. F.-X. Putallaz a affirmé que le dominicain fait de la volonté une nature qui comporte une « *détermination tendancielle* »⁸. En effet, É. Gilson a noté que l'Aquinate

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, resp., p. 623 : « *duplex est necessitas : necessitas scilicet coactionis, et haec in voluntatem nullo modo cadere potest, et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere, et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult* ».

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy, G. Combès éd., Paris, 1959, V, c. 10, p. 682-686.

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, ad 1, p. 624 : « *quod ille communis appetitus beatitudinis non procedit ex aliqua coactione sed ex naturali inclinatione* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, resp., p. 624 : « *Sed cum ipsa voluntas sit quaedam inclinatio, eo quod est appetitus quidam, non potest contingere ut voluntas aliquid velit, et inclinatio eius non sit in illud ; et ita non potest contingere ut voluntas aliquid coacte vel violente velit, etiam etsi aliquid naturam inclinatione velit. Per igitur voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, ad. 2, p. 624 : « *ex perfectione boni alicuius contingit quod voluntas determinatur ad illud inclinatione naturalis necessitatis* ».

⁶ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, c. 12, p. 255 : « *Omnes quippe volunt bene sibi esse* ».

⁷ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., Louvain-Leiden, 1980, IX, c. 2, p. 448 : « *nulla virtus movet nisi mediante inclinatione* ».

⁸ F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Paris-Fribourg, 1995, p. 95.

reconnaît qu'elle ne serait pas elle-même si elle ne voulait le Bien¹. Précisément, le dominicain fait de la volonté du bien une donnée constitutive de l'essence de la volonté². Il reconnaît à la volonté une inclination et une fin naturelle : « *Il y a donc dans la volonté elle-même un certain appétit naturel du bien qui lui convient. Et en plus de cela, elle peut rechercher quelque chose suivant sa propre détermination, non par nécessité ; ce qui lui convient en tant qu'elle est volonté* »³. Il en déduit qu'il existe deux tendances d'appétit dans la volonté : une tendance naturelle et une tendance liée à la nature spécifique de la volonté. Autrement dit, il accorde au vouloir de répondre à la fois à l'inclination naturelle de la volonté et de réaliser la nature spécifique de celle-ci. Il rend ainsi compatible mouvement naturel et mouvement volontaire. En conséquence, il estime que l'inclination, parce que naturelle, n'est pas forcée⁴. Il accorde à la volonté de nommer l'inclination même de l'homme⁵. En conséquence, il estime annuler le déterminisme de cette nécessité imposé par la nécessité naturelle. Peut-être, l'Aquinate estime-t-il rejoindre la théorie d'Augustin pour qui la volonté est nécessaire⁶.

c) La volonté est libre car elle possède la liberté de l'arbitre.

Thomas prouve la liberté de la volonté en lui accordant la possession du libre arbitre. Certes, il inclut l'arbitre dans la nature. Mais, en même temps, il en fait la faculté par laquelle l'acte de la volonté échappe à la nécessité de la nature. Il cite Bernard de Clairvaux en *sed*

¹ É. GILSON, *Le thomisme*, Paris, 1997, 6^e éd., p. 303 : « *La volonté veut nécessairement le bien en général ; cette nécessité signifie simplement que la volonté ne peut pas ne pas être elle-même, et cette adhésion immuable au bien constitue le principe premier de toutes ses opérations* ».

² Ibid, p. 303 : « *la volonté doit nécessairement adhérer au bien en général, c'est à dire à la fin dernière, qui est la béatitude. C'est trop peu dire que qu'une telle nécessité naturelle ne répugne pas à la volonté ; elle est le principe formel constitutif de son essence* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, resp., p. 623 : « *unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi convenientis. Et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate ; quod ei competit in quantum voluntas est* »

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, ad. 1, p. 624 : « *quod ille communis appetitus beatitudinem non procedit ex aliqua coactione sed ex naturali inclinatione* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, ad. 3, p. 624 : « *voluntas ipsam inclinanem hominis nominat* ».

⁶ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., III, I, 3, 7, p. 394 : « *Voluntas illius mihi est necessitas* ».

contra : « le libre arbitre est la plus haute des puissances située sous Dieu »¹. Il en déduit que « ce qui est grand ne peut contraint »². Il cite de nouveau Bernard : « le libre arbitre est un pouvoir noble que rien ne peut mouvoir nécessairement »³. Il définit l'arbitre comme un pouvoir accordé à la volonté humaine par Dieu lui-même. Il dote donc l'arbitre d'un pouvoir d'agir ainsi ou autrement inamissible. Ainsi, écarte-t-il la possibilité que la volonté soit dans la nécessité de vouloir ceci ou cela. En conséquence, il dote la volonté d'un pouvoir sur ses propres actes : « il est propre à la volonté, en tant qu'elle est volonté d'être maîtresse de ses actes »⁴. Comme dans le commentaire sur les *Sentences*, il refuse que la liberté vis-à-vis de la contrainte soit missible : « la liberté qui s'accroît ou diminue est la liberté vis-à-vis du péché et de la misère et non celle vis-à-vis de la contrainte »⁵.

d) La volonté est dotée de la liberté d'exercice et de la liberté de spécification.

Thomas reprend un problème posé avec précision par Jean de la Rochelle : comment peut-il exister une fuite à l'égard du bien puisque celui-ci meut l'appétit⁶ ? Or, il retient d'Augustin que la volonté veut nécessairement la béatitude⁷ et d'Aristote que le bien parfait

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, *sed contra* 2, p. 623 : « Bernardus dicit quod 'liberum arbitrium potentissimum est sub Deo' ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, *sed contra* 2, p. 623 : « quod est tale non potest cogi ab aliquo ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, *sed contra* 4, p. 623 : « Bernardus dicit quod 'liberum arbitrium ex ingenta nobilitate nulla necessitate movetur' ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, ad. 7, p. 624 : « est proprium voluntati, in quantum est voluntas, quod sit dominas suorum actorum ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, ad. 14, p. 625 : « quod libertas quae augetur et minuitur est libertas a peccato et a miseria, non autem libertas a coactione ».

⁶ JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, J.-G. Bougerol éd., Paris, 1995, IV, c. 107.

⁷ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, obj. 1, p. 621 : « secundum Augustinum in XIII De Trinitate beatitudinem omnes una voluntate expetunt ; sed quod ab omnibus communiter expetitur de necessitate expetitur : si enim non de necessitate, contingeret ab aliquo non expeti ergo voluntas de necessitate aliquid expetit ». De même : AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contra Julianum*, I, 6, n°26 : « Et quid sic fugit natura, ut miseriam ? Quid sic appetit beatitudinem. Denique liberum arbitrium quod de hac re habemus, ita nobis naturaliter insitum est, ut nulla miseria nobis possit auferri quod miseri esse nolumus, et volumus esse beati ».

meut la volonté lorsqu'il est appréhendé¹. Comment la volonté pourrait-elle ne pas être mue nécessairement par un bien qu'elle veut nécessairement ?

Le problème posé par Thomas est celui de la liberté d'exercice et de la liberté de spécification de la volonté ! Mais, le dominicain est encore trop marqué par la notion physique du mouvement pour pouvoir décomposer le problème et le poser précisément. En effet, concevant la volonté comme un appétit, l'Aquinate ne peut envisager de l'étudier sans établir le lien qu'elle entretient avec son objet. Il reconnaît que le bien est voulu pour lui-même mais assure que la volonté le veut à la fois par elle-même et naturellement. Ainsi, accorde-t-il au vouloir d'être l'acte qui crée la relation entre la volonté et son objet. Il refuse que l'objet soit toujours présent dans l'âme et le situe à l'extérieur de la volonté. Mais cette théorie semble nier la liberté de la volonté. En effet, selon Aristote, ce qui est mû par un moteur extérieur n'est pas libre. Aussi, l'Aquinate s'emploie-t-il à prouver la liberté de la volonté vis-à-vis de ce moteur. Il fonde d'abord la liberté de la volonté dans sa nature. Il énonce que la volonté n'est pas toujours en acte de vouloir le bien². Qu'entend-t-il par là ? La volonté est une puissance qui a besoin d'un moteur pour passer à l'acte. Le théologien définit la volonté comme une puissance indéterminée. Il retient la théorie d'Aristote en *sed contra* : « *les puissances rationnelles se rapportent aux opposés* »³. Il rappelle que la volonté, puisque rationnelle, peut se porter sur des biens opposés⁴. Il s'appuie sur la théorie de l'âme image de Dieu : Dieu étant libre, la volonté l'est également. Il accorde donc à la volonté la liberté de spécification. Puis, le dominicain accorde la liberté d'exercice à la volonté. Citant Damascène, il énonce que la volonté peut vouloir ou ne pas vouloir. Il admet donc que l'âme « *détermine son propre acte de vouloir* »⁵. Il ajoute que la volonté veut naturellement le bien et qu'elle n'est déterminée à aucun bien en particulier⁶. Autrement dit, non seulement la

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, obj. 2, p. 621 : « *aliquid sit perfectum bonum, sicut Deus et beatitudo* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, ad. 12, p. 625 : « *non tamen illud semper vult in actu* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 6, *sed contra* 5, p. 628 : « *potestates rationales se habent ad opposita secundum Philosophum* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, ad. 7, p. 624 : « *voluntas, in quantum est rationalis, ad opposita se habet* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 6, ad. 1, p. 628 : « *sed ipsa determinat sibi suum velle* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 6, ad. 5, p. 629 : « *quod voluntas vult naturaliter bonum sed non determinate hoc bonum vel illud* ».

volonté peut vouloir ou ne pas vouloir mais elle peut également vouloir tel bien ou un autre. Son argument se rapproche de celui d'Albert qui précise, dans son commentaire sur les *Sentences*, que la volonté possède par elle-même une certaine liberté, qu'elle peut accepter ou refuser un objet proposé¹. Il ne présente donc pas la volonté comme une seule puissance passive. La théorie thomasiennne de la liberté de l'acte et de la liberté de spécification est bien plus au point qu'O. Lottin ne l'a suggéré. Dans le *De Malo*, l'Aquinate montrera plus précisément comment la volonté est cause de ses actes.

3) La volonté n'est pas mue nécessairement.

a) La volonté n'est pas mue nécessairement par l'intellect.

Thomas pose le problème de la relation entre la volonté et l'intellect : « *La volonté est-elle mue nécessairement par l'intellect ?* ». Il reprend un problème classique : tous les théologiens sont unanimes pour admettre que la volonté et la raison participent toutes deux à la réalisation de l'acte libre. Anselme de Cantorbéry a radicalisé le rôle de la volonté vis-à-vis de l'intellect et Bernard de Clairvaux a insisté sur le rôle ancillaire de la raison. Mais le problème est renouvelé par les traductions des traités d'Aristote qui accordent la primauté à l'intellect. L'Aquinate présente la théorie qui pose problème sous la forme d'un syllogisme. Il retient de la *Métaphysique* que l'intellect est mû de manière nécessaire par le bien². Or, il cite le *De anima* pour qui l'intellect a pour fonction de présenter ce bien à la volonté. Aussi, il semble que la volonté soit nécessairement mue par l'intellect.

Malgré l'autorité d'Aristote, l'Aquinate défend la liberté de la volonté vis-à-vis de l'intellect. Il raisonne à partir de l'opposition entre puissance appétitive et puissance cognitive qu'il distingue par leurs actes³. Il n'adopte pas le même raisonnement que Philippe le

¹ ALBERT LE GRAND, *Commentarii in IV Sententiarum*, éd. Borgnet, t. 27, I, d. 45, a. 1, ad. 1.

² ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, G. Vuillemin-Diem éd., Leyde, 1976, V, 5, 1015 b 6, p. 90 : « *Amplius demonstratio necessariorum est, quia non contingit aliter se habere quod demonstratum est simpliciter ; huius autem causa est que prima sunt, si impossibile est aliter se habere ex quibus est syllogismus* ».

³ Comme l'a souligné G. VERBEKE, « Le développement de la vie volitive d'après s. Thomas », in *R.P.L.*, 56, 1958, p. 18 : « *Saint Thomas se refuse à identifier les deux facultés ; il admet même une différence générique entre les deux ; celle-ci serait basée sur le fait que l'acte cognitif s'achève dans le sujet connaissant, alors que l'acte volitif est orienté vers la réalité des choses* ».

Chancelier qui, influencé par la définition de Boèce, distingue l'acte de juger et de vouloir¹. L'Aquinate se montre davantage marqué par Aristote sur ce point. Il affirme que l'intellect intellige tandis que la volonté veut². Il s'appuie ensuite sur la notion de mouvement. Influencé par la noétique gréco-arabe, il présente l'intellect comme la cause efficiente du mouvement de la volonté. Il ne retient pas les théories de ses prédécesseurs. Il écarte les théories de Bernard de Clairvaux, Guillaume d'Auvergne et Philippe le Chancelier. Bernard et Guillaume³ présentent tous deux la raison comme servante de la volonté. Philippe insiste sur le rôle de l'intellect qui propose l'objet à la volonté⁴. Thomas, lui, propose une théorie qui se veut intermédiaire entre la théorie aristotélicienne et la théorie augustinienne. Il définit le lien entre l'intellect et la volonté de la même façon qu'il explique le lien entre la providence divine et le libre arbitre. Il affirme ainsi, de manière peu convaincante, la liberté de la volonté vis-à-vis de l'intellect. Il se contente de préciser que l'intellect ne force pas la volonté à vouloir. L'influence trop marquée à la noétique gréco-arabe l'empêche de préciser davantage le lien entre les deux puissances. Suivant le *De anima*, l'Aquinate fait de la volonté la puissance de l'âme qui est naturellement orientée vers le bien et qui meut toutes les autres puissances en orientant l'agir vers le bien. L'Aquinate est-il satisfait de sa propre théorie ? Il admet que les deux facultés de l'âme peuvent entrer en conflit. Il s'était appuyé sur ce point pour réfuter la théorie qui faisait du libre arbitre une troisième puissance de l'âme dans son commentaire sur les *Sentences*. Ne résolvant pas la difficulté, il se contente de préciser que l'action de

¹ PHILIPPE LE CHANCELIER, *Quaestiones De anima*, L. W. Keeler éd., Münster, 1937, p. 23 : « *Iudicare et velle sint actus diversi et dissimiles ac separati, videtur quod duarum potentiarum sint et non unius* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, ad. 3, p. 624 : « *quod intellectus aliquid naturaliter intelligit sicut et voluntas aliquid naturaliter vult* ».

³ GUILLAUME D'AUVERGNE, *De anima*, Rouen, 1574, c. 3, Pars 8, p. 95 : « *Dico insuper quod virtus intellectiva servituti ejus lege et jure naturae subditissima est. Et propter hoc ad imperium ejus omnia facit quaecumque potest : ex. g. cum impereat eam cogitare, disputare, inquirere, deliberare, necesse habet unumquodque istorum facere instar consiliariorum qui regi cuicumque ; vel imperatori assistere habent lege et jure imperij sui sive regni, nec denegare se possunt quin omnia ista exequantur ad regis imperium et mandatum ; alioquin injuste et injuriose agerent circa ipsum. Jure igitur et lege naturae virtuti isti fervit ipsa mens sie ratio quae subdita est eidem tanquam inferio et ancilla ipsius* ».

⁴ PHILIPPE LE CHANCELIER, *Quaestiones De anima*, L. W. Keeler éd., Münster, 1937, p. 23 : « *contingit quod voluntas contrarium eligit eius quod indicatum est per rationem ; quomodo ergo est unum cum ipse ? Item contingit rationem consentire alicui bono, et tamen rem illis voluntatem non velle, sed disciplinare ; igitur non videtur idem cum illo* ».

l'intellect peut aller contre l'inclination de l'homme qui est la volonté¹. L'Aquinate sous-entend que l'intellect a la possibilité de proposer à la volonté un autre bien que celui vers lequel celle-ci se porte. Mais, en effet, il a présenté l'intellect comme la puissance qui montre l'objet à l'intellect. En conséquence, la volonté devrait porter sur l'objet présenté quel qu'il soit et un changement d'objet opéré par l'intellect devrait entraîner un changement du vouloir. Or, Thomas évoque un « *conflit* ». Le dominicain ne développe pas suffisamment ce point : il n'explique pas comment le conflit s'installe ni quelle en est sa nature. S'agit-il d'un conflit de nature psychologique ou un conflit de nature éthique ? Dans la *Prima Secundae Pars*, le dominicain se montrera plus précis dans sa décomposition des actes de la volonté et accordera un grand rôle à la délibération.

c) La volonté n'est pas mue nécessairement par les représentations.

Thomas pose le problème du moteur qui n'est plus l'objet réel mais la représentation de l'objet en l'âme. Il reprend un problème étudié à la fois par Augustin et Aristote. Augustin accorde une grande importance à ce problème : il rappelle que cette production d'image est soit volontaire soit involontaire et provient soit de l'intellect soit de la mémoire² et présente l'homme comme affaibli par ces images qui le conduisent à pécher. Mais, Thomas reprend la problématique du *De anima* : l'intellect est mû de manière contrainte par les images sensibles, aussi la volonté doit-elle être, elle aussi, mue de manière nécessaire. Il reprend un problème stoïcien selon lequel l'impression d'images perceptives (*phantasiai*) sur l'âme est une caractéristique de tous les êtres vivants³. Il s'insère dans un débat qui porte sur l'activité de l'intellect et son lien avec l'objet et les sens, lancé par les philosophes gréco-arabes⁴ et repris, notamment, par Roger Bacon. Celui-ci développe la théorie selon laquelle un objet n'est voulu que si une relation physique s'est établie entre l'objet et le désirant⁵.

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 5, ad. 3, p. 624 : « *operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis quae est voluntas* ».

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessiones*, X, 8, 12, p. 160-162 ; 14, p. 164-166.

³ MARC-AURÈLE, *Pensées*, III, 16, P. Maréchaux trad., p. 78 : « *Recevoir une impression des objets sous forme d'apparition mentale, les animaux aussi en sont capables* ».

⁴ Avicenne, dans son *De anima*, insiste sur le rôle du nerf optique. Sur ce point : A. MAIER, « *Das Problem der species sensibiles in medio und die neue Naturphilosophie des 14 Jahrhundert* », in *Ausgehendes Mittelalter*, t. 2, Roma, 1967, p. 419-451.

⁵ ROGER BACON, *De multiplicatione specierum*, D. C. Lindberg éd., Oxford, 1983.

Thomas présente un raisonnement différent de celui tenu par Augustin dans son *De libero arbitrio*. Celui-ci pose le problème de la résistance aux représentations. Il relève deux sortes de représentations : celles qui proviennent de l'âme et celles qui proviennent des choses¹. Autrement dit, la représentation est causée par un objet ou par l'imagination et est une altération de l'âme. Augustin remarque que la volonté n'a pas le choix de déterminer les représentations qui la frappent mais qu'elle a le pouvoir de prendre ou de rejeter cette représentation². Considérant les biens sensibles comme des biens de moindre valeur, Augustin donne à la volonté le devoir de résister³. Il affirme que cela lui est possible grâce à sa nature spirituelle, supérieure à celle des représentations, issues de données sensibles⁴. Mais, Thomas ne situe pas l'action de la représentation sur la volonté mais sur l'intellect. Il s'inspire à la fois du *De anima* et de son commentaire par Averroès. Il reprend la théorie de la nature supérieure de l'âme rationnelle. Contrairement à Augustin, il ne retient pas la notion stoïcienne d'assentiment. Selon les stoïciens, de la perception à la pensée fonctionne une causalité rigoureuse obéissant au schéma « agir/subir »⁵. À la suite de Zénon⁶, les stoïciens fondent la liberté vis-à-vis des représentations sur le jugement qui doit accorder son assentiment⁷. Mais,

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., III, 25, 74, p. 524 : « *Discernenda igitur sunt genera uisorum, quorum unum est quod profisirtur a voluntate suadentis (...), alterum a subiacentibus rebus uel intentioni animi uel sensibus corporis* ».

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., III, 25, 74, p. 522 : « *Sed quia non adlicit ad facioendum quodlibet nisi aliquod uisum, quid autem quisque uel sumat uel respuat est in potestate, sed quo uiso tangatur nulla potestas est* ».

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., III, 25, 74, p. 522 : « *Sed quia uoluntatem non adlicit ad faciendum quodlibet nisi aliquod uisum, quid autem quisque uel summat uel respuat est in potestate, sed quo uiso tangatur nulla potestas est, fatendum est ex superioribus et ex inferioribus crisis animum tangi, ut rationalis substantia ex utroque summat quod uolerit, et ex merito summendi uel miseria uel beatitas subsequatur* ».

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., III, 25, 75, p. 524 : « *subiacet ergo intentioni animi prius ipse animus unde nos etiam uiuere sentimus, deinde corpus quod administrat, unde ad quodlibet operandum membrum quod opus est cum opus est mouet. Subiacent autem sensibus coporis quaecumque corporae* ».

⁵ Sur ce thème : J.-J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, 1989, p. 101-105 : « La causalité psychologique ».

⁶ Pour une présentation de la théorie de Zénon : A. M. IOPPOLO, « Presentation and Assent : a Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism », in *The Classical Quaterly*, 60/2, 1990, p. 433-449.

⁷ A.-J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 31-32 : « Assentiment, jugement théorique et jugement pratique » ; p. 32-39 : « L'assentiment dans ses rapports avec la représentation » ; p. 40-45 : « L'activité du sujet dans la représentation ».

Thomas ne peut retenir cette notion car Aristote n'accorde pas cette faculté à l'intellect. Précisément, le dominicain doit son argument à Averroès qui décrit ainsi le fonctionnement des sens internes : le sens perçoit la chose extramentale, puis la puissance imaginative en forme une image, puis la faculté cogitative distingue l'intention de cette forme de sa description, enfin la puissance rétensive reçoit ce que la puissance cogitative a distingué. Il relève qu'une forme reçue ne meut pas celui qui la reçoit : « *la partie de l'âme dont dépend [l'acte de] concevoir est une faculté qui ne subit pas de changement [sous l'action] de la forme qu'elle perçoit* »¹. À la suite du Cordouan, l'Aquinate nie que l'intellect soit mû par les *species* qu'il reçoit. Il prouve ainsi que l'intellect est libre. En conséquence, il prouve également que la volonté ne peut être mue nécessairement par les représentations. Ainsi, montre-t-il que la volonté n'est mue nécessairement ni par l'objet, ni par les images affectant l'âme.

4) La volonté est libre de toute contrainte.

a) Question 22, article 8 : La volonté ne peut être contrainte par Dieu.

1. Dieu peut-il contraindre la volonté ?

Thomas demande « *si Dieu peut contraindre la volonté* »². Il reprend un problème classique dont il transforme les termes. Dans le commentaire sur les *Sentences*, il le posait en lien avec le libre arbitre. Cette transformation montre l'influence de l'*Éthique*. Il a défini la volonté comme la faculté motrice et comme le « principe des opposés ». Il a posé qu'elle était dotée d'une liberté vis-à-vis de toute contrainte naturelle. Qu'en est-il de la contrainte divine ? Il retient que la *Métaphysique* présente Dieu comme cause efficiente, formelle, exemplaire et finale de toute créature³. Or, Thomas retient que Dieu est également tout puissant. Il cite la *Glose* sur l'*Épître aux Romains*⁴ : « *Dieu opère dans les cœurs et incline les volontés* »¹, et

¹ AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée*, A de Libera trad., Paris, 1998, 2^e éd., p. 51.

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 8, p. 630-631 : « *Utrum Deus possit cogere voluntatem* ».

³ Dès son *De natura principii*, il a étudié l'interdépendance des causes aristotéliennes : c. 4.

⁴ PIERRE LOMBARD, *Glossa*, P. L. 191, 1332 A.

adapte une citation de Cicéron² : « Dieu qui agit de manière infinie dans l'agent peut totalement contraindre la volonté »³. Puis, Thomas pose le problème de la cause formelle. Pour cela, il cite Anselme de Cantorbéry : « la volonté ne peut pas ne pas vouloir ce que Dieu veut qu'elle veuille »⁴. Le problème simple : si Dieu contraint la volonté à vouloir, celle-ci n'est pas libre.

2. L'acte de vouloir est causé par Dieu.

Thomas est catégorique : « toute action de la volonté, en tant qu'elle est une action, ne vient pas seulement de la volonté comme d'un agent immédiat, mais aussi de Dieu comme de l'agent premier »⁵. Ainsi admet-il que l'action de la volonté est causée par deux moteurs : Dieu et la volonté. Il nie que la volonté puisse causer son acte sans l'opération divine. Dans son *De Genesi ad litteram*, Augustin énonce : « Si, toutefois, Dieu retire à la nature cette action intime par laquelle il la soutient dans l'être et la crée, aussitôt cette nature s'éteint et il n'en reste rien »⁶. Alors qu'Augustin applique cette théorie à l'être, l'Aquinat l'applique à l'acte. Il est clair sur ce point : la volonté ne peut être la seule cause de son acte. Il admet une prémotion nécessaire. Cette théorie nie-t-elle la liberté d'action de la volonté ?

B. Lonergan a insisté sur le changement doctrinal⁷. Dans le commentaire sur les *Sentences*, Thomas présentait une prémotion externe. Désormais, il présente une prémotion interne. B. Lonergan a précisé qu'il s'agit d'une meilleure prise en compte de la théorie

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 8, obj. 2, p. 630 : « Manifestum est Deum operari in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum pro misericordia sua sive ad mala pro meritis eorum ».

² CICÉRON, *De inventione*, II, c. 52, n°157.

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, a. 8, obj. 3, p. 630 : « Deus qui habet infinitam virtutem in agendo potest totaliter cogere voluntatem ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 8, obj. 4, p. 630 : « voluntas non potest non velle quod Deus voluntate beneplaciti vult eam velle ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 8, resp., p. 631 : « ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediato agente, sed etiam a Deo ut primo agente ».

⁶ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Genesi ad litteram*, t. 2, P. Agaësse et A. Solignac éd., Paris, 1972, IX, 15, 27, p. 130 : « Cui tamen si Deus subtrahat operationem intimam, qua eam substituit et facit, continuo tamquam extincta nulla remanebit ».

⁷ Sur ce point : B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Toronto, 2005, rééd., p. 371-373.

d'Augustin, et notamment, de celle du *De Gratia et libero arbitrio*¹. Mais, en même temps, l'Aquinate présente une théorie qui s'appuie sur la théorie aristotélicienne selon laquelle tout mouvement causé de l'extérieur et violent et ne peut être considéré comme libre. Il reprend la distinction, subtile, du mouvement et du changement enseignée par la *Physique*. Précisément, le Stagirite définit le mouvement comme un changement de sujet à sujet². L'Aquinate relève que Dieu « *meut la volonté à vouloir quelque chose* »³. Il en déduit que la motion divine entraîne la volonté à vouloir quelque chose qu'elle ne désirait pas auparavant. Il se trouve face à une difficulté conceptuelle : il doit prouver que la motion divine n'est pas contraignante. Il propose une solution qui lie la théorie aristotélicienne du mouvement et celle augustinienne de la grâce. Il retient que la grâce et la vertu inclinent la volonté à « *vouloir quelque chose à laquelle elle n'était pas à l'origine déterminée par une inclination naturelle* ». Mais, il nie que la volonté soit nécessairement contrainte à vouloir ce bien. Il ne fait porter le changement de la volonté que sur son inclination. Bien que portant de manière nouvelle sur un bien surnaturel, la volonté reste libre de le choisir ou non. Autrement dit, l'Aquinate maintient que la volonté est un « principe des possibilités alternatives ».

3. *L'inclination surajoutée à la volonté n'est pas nécessitante.*

Ouvrtement, Thomas pose le problème de la fin surnaturelle de l'homme que l'homme ne peut atteindre par ses seules forces. Il propose une réponse articulée sur deux sens accordés à la notion de nature. Retient-il deux actes possibles, deux finalités possibles et donc deux libertés possibles ? Le dominicain pourrait distinguer deux types de libertés à partir de la distinction de deux types de vouloir : une liberté naturelle et une liberté surnaturelle. Il n'en est rien. En effet, Thomas est catégorique : « *Dieu peut changer la volonté de manière nécessaire mais ne peut la contraindre* »⁴. Il ajoute : « *quelque changement que la volonté*

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Gratia et libero arbitrio*, c. 21.

² ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, F. Bossier et J. Brams éd., VIII, c. 4, Leiden-New York, 1990, V, 1, 225 b 2.

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 8, resp., p. 631 : « *uno modo movendo tantum, quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum sine hoc aliquam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione alicuius habitus quandoque facit ut homo velit hoc prius non volebat* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 8, resp., p. 631 : « *Deus potest mutare voluntatem de necessitate non tamen potest eam cogere* ».

subisse quant à son objet, on ne peut pas dire qu'elle y est contrainte »¹. Il trouve un précédent à sa théorie dans le *De gratia et libero arbitrio* de Bernard de Clairvaux : « La volonté peut changer, mais toujours pour accomplir une autre volonté, de sorte qu'elle ne perde jamais la liberté. Elle ne peut donc en être privée, pas plus qu'elle ne peut être privée d'elle-même. S'il pouvait arriver que l'homme puisse ne vouloir absolument rien ou encore vouloir quelque chose sans volonté, alors oui, la volonté pourrait manquer de liberté »². Ainsi, s'il refuse que l'homme sans volonté propre, le cistercien admet que la volonté puisse changer. Cependant, il entend ce changement dans le sens de l'acte de vouloir quelque chose. Mais, Thomas n'entend pas la notion de changement dans ce sens mais dans celui de changement d'inclination. Il pose donc l'inclination nouvelle de l'homme à vouloir le bien comme surajoutée à l'inclination naturelle. L'Aquinate ne définit aucunement cette inclination surajoutée comme nécessitante. Il n'ignore pas la perfection de l'action de la grâce. Dans le commentaire sur les *Sentences*, il a cité Denys : « celui qui n'a pas reçu un être divin (divinum esse) par une régénération spirituelle ne peut pas participer aux opérations divines »³. En conséquence, le dominicain se trouve face à un nouveau problème qui se surajoute au premier : si la motion par grâce est parfaite, comment ne détermine-t-elle pas nécessairement la volonté à vouloir le bien ? La solution vient de la perfection de la grâce qui mesure l'inclination nouvelle qu'elle accorde. L'Aquinate relève deux cas : « l'inclination surajoutée est parfois complète, parfois incomplète »⁴. Il signifie « que lorsqu'elle est complète, elle entraîne une inclination nécessaire vers ce à quoi elle détermine »⁵ ; lorsqu'elle est incomplète, « la volonté est inclinée par la forme surajoutée mais non de manière

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 8, resp., p. 631 : « *Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud* ».

² BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, II, 5, p. 254 : « *Potest quidem mutari voluntas, sed non nisi in aliam voluntatem, ut numquam amittat libertatem. Tam ergo non potest privari illa, quam nec seipsa. Si poterit homo aliquando aut nihil omnino velle, aut velle aliquid et non voluntate, poterit carere libertate voluntas* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 26, q. 1, a. 3, p. 674 : « *Dicit Dionysius, in Caelest. Hier II, quia sicut in rebus naturalibus est quod illud quod non habet speciem per enerationem adeptam non poterit habere operationes speciei debitas, ita ille qui non est adeptus divinum esse per spirituales regenerationem non potest participare divinas operationes* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 8, resp., p. 631 : « *inclinatio superaddita quandoque est perfecta, quandoque autem imperfecta* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 8, resp., p. 631 : « *Quando quidem est perfecta ita facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat, sicut per naturam de necessitate inclinatur* ».

nécessaire »¹. Le dominicain relève que ce dernier cas correspond à celui des viateurs². Ceux-ci restent libres de leurs actes, et par conséquence, seront rétribués ou punis en conséquence. Ainsi, Thomas réaffirme-t-il la liberté de la volonté.

4. *La volonté est mue de manière non violente.*

Thomas nie que la motion divine soit une cause nécessitante. En effet, il montre que la grâce ne s'ajoute pas à la volonté mais compose avec elle un unique principe d'action. Pour cela, il lie la théorie augustinienne de la grâce et la théorie émanatiste d'Avicenne. D'Augustin, il retient la grâce comme qualité infuse et non acquise. D'Avicenne, il retient la théorie de Dieu comme donateur des formes : Dieu imprime une forme dans la volonté elle-même³. Dans la *Prima Secundae Pars*, il assimilera cette infusion à une *motio ipsius moventis*⁴. Aussi, le dominicain refuse-t-il que le mouvement causé par Dieu soit un mouvement violent ou contraignant puisque Dieu meut de manière interne. Il adhère à la théorie aristotélicienne selon laquelle un mouvement causé par un principe intrinsèque n'est pas un mouvement contraint ou subi de manière violente. Comme E. Stump l'a relevé, Thomas fait de la grâce divine une cause formelle⁵. Ainsi, celui-ci démontre-t-il que la grâce permet à la volonté de produire un acte qu'autrement celle-ci ne pourrait produire par ses seules forces. Il ne superpose donc pas deux libertés mais il accorde à la grâce de faire exister autrement la nature ontologique de l'homme.

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 8, resp., p. 631 : « *Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est in viatoribus ; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem sed non de necessitate* ».

² Sur cette notion : G. CARBONRE, « *Homo viator et peregrinus* dans les œuvres de S. Thomas d'Aquin », in *Nova et Vetera*, 75/4 2000, p. 63-76.

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 8, resp., p. 631 : « *alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 113, a. 6, resp., p. 451.

⁵ Sur ce point : E. STUMP, *Aquinas*, London-New York, 2005, p. 391-393 : « The infusion of grace and formal causality ».

b) Question 22, article 9 : La volonté ne peut être contrainte par une aucune créature.

1. La volonté peut-elle être contrainte par une autre créature ?

Thomas demande « *si une créature peut transformer la volonté d'une autre ou l'influencer* »¹. Il reprend, sans le savoir, un problème posé par Plotin qui traite de l'influence du sage sur les autres créatures. Par l'intitulé de sa question, il s'écarte des interrogations de ses grands prédécesseurs qui étudiaient le problème dans le cadre de la théologie du péché. En effet, Augustin demande si la cause du mal se trouve être dans une autre volonté². L'Aquinat pose une nouvelle fois le problème en termes aristotéliens : la volonté est libre de toute contrainte et de toute nécessité mais le serait-elle encore si sa nature était changée ?

2. La volonté ne peut être changée par une cause extérieure.

Thomas refuse que la volonté puisse être changée par une cause extrinsèque que cette cause soit sa cause finale ou sa cause efficiente. Il retient que la volonté est un moteur mû. Mais, il nie que l'appétible change la volonté puisque celle-ci le désire de manière naturelle. Puis, il nie qu'une créature change la volonté en la mouvant. Il retient deux raisons : « *aucune créature ne peut contraindre la volonté en agissant en elle, car même Dieu ne le pourrait pas* »³ ; « *nulle créature ne peut agir directement dans la volonté pour la faire changer nécessairement ou l'incliner d'une quelconque façon, ce que Dieu peut* »⁴. Le dominicain concède néanmoins que « *indirectement, une créature peut en quelque sorte incliner la volonté* »⁵. Il admet donc que la volonté puisse être contrainte. Mais, il nie catégoriquement

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 9, p. 632-634 : « *Utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem vel imprimere in ipsam* ».

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy et alii éd., Paris, 1959, XIII, VI, p. 165 : « *Si autem res ista, quae putatur facere voluntatem malam, ipsa quoque habet voluntatem malam, etiam eam quae fecerit res consequenur interrogo, atque ita, ut sit aliquis inquirendi modus, causam primae malae voluntatis inquirero* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 9, resp., p. 632 : « *nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam, quia hoc nec Deus poterat* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 9, resp., p. 632 : « *sed nec etiam potest directe agere in voluntatem ut eam immunet necessario, vel qualitercumque inclinet, quod Deus potest* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 9, resp., p. 632 : « *Sed indirecte potest aliquantulum inclinare voluntatem aliqua creatura* ».

que les corps célestes¹, le corps ou l'appétit sensible² changent la volonté. Il sous-entend que même si elle agit de manière contrainte, la volonté n'en perd pas pour autant son pouvoir d'agir librement. Il réétudiera ce point à la lumière de l'*Éthique* dans la *Summa theologiae*. Il accorde cette liberté à toute volonté. En effet, il précise que même la volonté de l'incontinent n'est pas contrainte : « *il n'est pas dit que l'incontinent opère involontairement, suivant le Philosophe au Livre III de l'Éthique*³ ; *mais il est dit que l'incontinent est vaincu par les passions, dans la mesure où il cède volontairement à leur impulsion* »⁴. Il reprendra ce point.

3. La volonté ne peut être changée que par elle-même.

Suivant le *De anima*, Thomas distingue la puissance de l'âme et son acte. Il énonce que « *seul peut changer l'acte de la volonté* »⁵. Il accorde à cet acte d'être changé par une cause intrinsèque à la puissance elle-même⁶. Il retient deux causes intrinsèques à l'acte de la volonté : la volonté elle-même et Dieu. Il accorde à Dieu d'être à la fois la cause formelle et la cause efficiente de la volonté mais nie que cette causalité soit contraignante. En conséquence, il accorde à la volonté de « *se changer elle-même quant à certains objets* »⁷. Il retient deux objets voulus possibles : un objet vers lequel la volonté est inclinée naturellement et nécessairement⁸, le bien final, et un vers lequel elle n'est inclinée que naturellement, le moyen en vue d'atteindre la fin⁹. Le dominicain transpose le raisonnement d'Augustin. Celui-

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 9, ad. 2.

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 9, ad. 6.

³ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, 2, 1111 a 22.

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 9, ad. 3, p. 634 : « *Incontinens non dicitur involuntarius operari, secundum Philosophum in III Ethic. ; sed dicitur incontinens vinci a passionibus, in quantum earum impulsui voluntarie cedit* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 9, resp., p. 633 : « *voluntatis immutate actum voluntatis* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 9, resp., p. 633 : « *non potest nisi quod operatur intra voluntatem* ».

⁷ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 9, ad. 1, p. 633 : « *voluntas potest seipsam immutate respectu aliquorum* ».

⁸ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 9, resp., p. 633 : « *Unum, ad quo de necessitate naturalis inclinatio et determinatur* ».

⁹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 9, resp., p. 633 : « *Aliud vero est obiectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem* ».

ci accorde à Dieu d'être la cause efficiente de la volonté lorsque celle-ci veut le bien et prête à la volonté d'être la cause efficiente de son vouloir lorsqu'elle veut le mal. En conséquence, l'Aquinate prête au bien final d'être la cause efficiente de la volonté lorsqu'elle veut la fin et accorde à la volonté d'être sa cause efficiente lorsqu'elle veut les moyens en vue de la fin. Ainsi, accorde-t-il à la volonté d'être « *maîtresse de ses actes* »¹ mais, suivant l'*Éthique*, il restreint la liberté de la volonté aux moyens.

Thomas définit la liberté de la volonté comme une absence de contrainte. Pour conserver la cohérence de sa théorie, il distingue changement et contrainte. Il n'avait pas précisé cette différence dans son commentaire sur les *Sentences*. Il énonce catégoriquement : « *Elle ne peut cependant pas se contraindre, car une il y aurait une contradiction à dire qu'une chose serait contrainte par elle-même* »². Il s'appuie sur la *Physique* laquelle distingue mouvement naturel et mouvement violent³. Aussi, retient-il que le mouvement violent est causé par une cause extrinsèque et « *le patient ne contribue en rien* »⁴. Suivant Aristote, il nie qu'un mouvement subi par violence soit libre. Il transforme le problème en un problème de logique : la volonté ne peut pas se changer elle-même à la fois de manière naturelle et violemment car le naturel et le violent s'excluent réciproquement. Finalement, Thomas propose une définition classique de la liberté. Déjà, Guillaume d'Auvergne refusait que la volonté puisse être contrainte⁵. Cette théorie est celle d'Augustin mais aussi d'Aristote.

c) La volonté possède une nature immuablement libre.

Thomas ne retient aucun argument de foi pour prouver que la volonté ne peut être contrainte. Pourtant, il connaît certainement cette affirmation de Maïmonide : « *si c'était sa volonté de changer chaque fois la nature de l'individu humain à cause de ce qu'il veut obtenir* »

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 9, ad. 1, p. 633 : « *domina suorum actuum* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 9, ad. 1, p. 633 : « *Non tamen ipsa potest se cogere, quia in hoc importatur contradictio, scilicet quod aliquid sit coactum a seipso* ».

³ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, F.Bossier et J. Bruns éd., VIII, c. 4, Leiden-New York, 1990, p. 291-296.

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 9, ad. 1, p. 633 : « *quia violentum est in quo nihil confert vim patiens, confert autem vim inferens* ».

⁵ GUILLAUME D'AUVERGNE, *De anima*, Rouen, 1574, c. 3, Pars 7, II 94a 94 b.

de cet individu, la mission des prophètes et toute la législation seraient inutiles »¹. Le philosophe juif refuse que la volonté puisse changer de nature. Il accorde à cette nature d'être immuablement libre. Il justifie sa théorie par la volonté pédagogique de Dieu et par l'existence de la Loi. L'Aquinatense entend prouver l'inamissibilité de la liberté de la volonté mais l'inscrivant dans sa nature.

Thomas retient que la volonté humaine est libre parce que Dieu l'a voulue et créée ainsi. Il retient la théorie du *Contra Faustus* : « Dieu ne peut pas faire que deux opposés soient vrais en même temps »². Il précise le problème : Dieu ne peut pas faire que la volonté soit contrainte et ne peut lui-même contraindre la volonté³. Ainsi, le dominicain transforme le problème métaphysique en problème théologique et logique. Il entend se rapprocher de la théorie anselmienne selon laquelle Dieu ne peut ôter la liberté qu'Il a lui-même accordée. Cette proposition logique est admise par l'ensemble des théologiens médiévaux⁴, à la suite de la *Lettre* de Pierre Damien sur la toute-puissance divine⁵. Mais l'admettre ne suffit plus. Les traductions de la *Physique* et de la *Métaphysique* posent de nouveaux problèmes conceptuels.

¹ MAÏMONIDE, *Dux seu director dubitantium*, Bâle, 1520, III, c. 33 : « Istud vero non dicimus quasi credentes quae mutatio naturae singularium hominum sit difficilis apud Deum : immo illud est possibile, et cadit in eius potentiam : sed noluit unquam facere, neque unquam volet secundum principaliter legis. Si autem voluntas eius esset mutare naturam hominum ad ea quae ipse vellet in illo singulari, cessaret annunciatio prophetarum, et tolleretur precepta ». Cette théorie sera relevée comme erreur par Gilles de Rome, car niant la toute-puissance divine. GILLES DE ROME, *Errores*, J. Koch, éd., c. 12, n°10, p. 64 : « Ulterius erravit circa humanam voluntatem et naturam, ponens quod licet talia a Deo immutari possint, nunquam tamen immutantur, quia tunc frustra esset ammonitio prophetarum ; credens hominem per se ipsum, absque speciali Dei auxilio, posse omnia peccata vitare et omnes monitiones prophetarum implere. Ex qua positione videtur sequi gratiam divinam penitus superfluere ; propter quod haec positio est peior positione Pelagii, secundum quam, licet possemus recte vivere sine gratia, non tamen superfluit gratia, quia eam habendo facilius modo recte vivimus. Quod autem sic senserit Rabbi Moyses, ut dictum est, patet per ea quae ait III libro De expositione legis, capitulo XXXII ».

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contra Faustus*, XXXVI, c. 5, P. L. 42, 482 : « Hanc sententiam Deus falsam facere non potest, quia non est contrarium veritati ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 8, *sed contra* 2, p. 631 : « Deus non potest facere ut voluntas aliquid coacte velit et ita non potest cogere voluntatem ».

⁴ Pour une présentation de cette théorie dans les *Sentences* de Pierre Lombard et ses commentateurs : O. BOULNOIS, « Ce que Dieu ne peut pas », in O. Boulnois dir., *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris, 1994, p. 11-68.

⁵ PIERRE DAMIEN, *Lettre sur la toute-puissance divine*, A. Cantin éd., Paris, 1971, p. 448 : « Factum quoque aliquid fuisse et factum non fuisse unum idemque inueniri non potest. Contraria quippe inuicem sunt adeo ut si unum sit, alterum esse non possit. Nam quod fuit non potest uere dici quia non fuit, et e diuerso quod non fuit non recte dicitur quia fuit. Quae enim contraria sunt in uno eodemque subiecto congruere nequeunt ».

Comment articuler la toute puissance divine et les règles de la nature ? Alain de Lille énonce que « *la cause première peut, en effet, déroger aux règles de la nature* »¹. Mais Thomas entend prouver que Dieu respecte la nature humaine qu'Il contribue à parfaire. Résolument, il s'écarte de la tradition théologique. Par exemple, Bonaventure, dans son commentaire sur les *Sentences*, cite le *De Genesi ad litteram* selon lequel Dieu ne peut agir contre la nature qu'il a instituée². Le franciscain ajoute que Dieu ne peut retirer à la volonté la liberté qu'il lui a accordée³ et, par conséquence, qu'Il ne peut agir de manière violente⁴. Pour Thomas, cette démonstration ne prouve pas réellement sa théorie car elle repose sur ce qui semble être un argument de foi. L'Aquinate propose deux arguments inspirés d'Aristote. D'abord, il utilise la théorie de la finalité. Suivant la *Physique*, il admet que chaque nature est créée en vue d'une fin précise. Il refuse un changement de nature de la volonté car cela reviendrait à en changer sa finalité et donc à la détruire⁵. Il présente une réponse marquée par la *Métaphysique*, laquelle refuse tout changement de changement⁶.

Thomas retient que la volonté est libre parce que sa nature est immuable. Il s'insère dans une réflexion menée sur la notion de substance. Le premier, Aristote limite le mouvement à trois catégories : la qualité, la quantité et le lieu. Il refuse le mouvement de la substance. Puis, Simplicius fait remarquer que la substance n'a pas de contraire et n'est pas

¹ ALAIN DE LILLE, *Regule celestis ivris*, N. M. Häring éd., A.H.D.L.M.A., 48, 1981, c. 67, 1, p. 174 : « *Potest enim superior causa regule nature derogare* ».

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Genesi ad litteram*, P. Agaësse et A. Solignac éd., Paris, 1972, VI, XVIII, 29, p. 490 : « *Tam enim non facit Deus contra causam, quam sine dubio uolens praestituit, quam contra uoluntatem suam non facit* ».

³ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 25, P. II, q. 5, *sed contra* 1, p. 618 : « *si igitur Deus voluntarie liberum arbitrium dedit homini, impossibile est, eum de libero arbitrio facere contra inditam sibi libertatem. Sed si ipsum cogeret, contra libertatem eius faceret : ergo liberum arbitrium cogi a Deo est impossibile* ».

⁴ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 25, P. II, q. 5, *sed contra* 2, p. 618 : « *nihil quod facit Deus, est violentum* ».

⁵ J. LAPORTA, « Pour trouver le sens exact des termes *appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis*, etc., chez Thomas d'Aquin », in A.H.D.L.M.A., 40, 1973, p. 52 : « *Chaque être a sa nature bien circonscrite, bornée, bâtie en vue de telle fin à réaliser. De ce qu'il est, de sa nature, résulte une capacité d'évolution, fixée une fois pour toujours, immuable comme la nature dont elle émane. Chaque être est indissolublement défini à telle fin ; il ne peut changer de finalité, qu'en cessant d'être ce qu'il est, en cessant d'exister. Nature et finalité sont inséparables en réalité* ».

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *Métaphysica*, G. Vuillemin-Diem éd., Leyde, 1976, XI, c. 12.

susceptible d'être augmentée ou diminuée¹. Il exclut une transition progressive d'une forme substantielle à une autre. Enfin, Avicenne refuse également tout changement de substance². Aucun philosophe gréco-arabe n'admet la transformation d'une substance en une autre. En conséquence, l'Aquinate nie que la nature de la volonté puisse être changée dans une autre nature³. Aussi, présente-t-il la volonté comme immuablement libre vis-à-vis de toute contrainte.

5) Article 11 : La volonté est la puissance la plus parfaite.

a) La volonté est-elle supérieure à l'intellect ?

Thomas demande « *si la volonté est une puissance supérieure à l'intellect ou l'inverse* »⁴. Pourquoi poser ce problème qui semble être une redite ? En effet, le dominicain a déjà montré que l'appétit est la puissance spéciale et que la volonté est libre vis-à-vis de l'intellect. Il estime ces trois problèmes complémentaires : l'appétit est la puissance motrice qui meut l'homme vers sa fin, la volonté est un appétit libre mais est-elle la puissance qui crée la liberté ? R. Garrigou-Lagrange a relevé que le problème est alors capital⁵. Pour poser le problème, l'Aquinate adopte la théorie de l'âme image de Dieu. Dans son *De Genesia ad littera*, Augustin affirme que l'âme humaine est à l'image de Dieu en tant qu'elle est raisonnable⁶. Mais, il ne propose pas réellement de théorie qui distingue nettement les

¹ SIMPLICIUS, *In Physica*, III, 1, p. 409.

² AVICENNA LATINUS, *Liber primus naturalium*, t. 2 : *De motus et de consimilibus*, S. Van Riet éd., II, 3, 2006, p. 187 : « *Et dicemus quod hoc quod dicimus, quod in substantia est motus, est dictio impropria quia in hac categori non cadit motus* ».

³ Comme l'a résumé M.-J. NICOLAS, « L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin », in *R.T.*, 4, 1974, p. 551 : « *Quels que soient les changements qui interviendront dans cet être spirituel, ils ne peuvent faire que sa nature devienne une autre nature* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 11, p. 636-641 : « *Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus vel e converso* ».

⁵ R. GARRIGOU-LAGRANGE, « Intellectualisme et liberté chez saint Thomas », in *R.S.P.T.*, 1, 1907, p. 649-650 : « *Faut-il subordonner l'intelligence à la volonté, ou la volonté à l'intelligence ? Telle ou telle subordination admise, jusqu'où doit-elle s'étendre ? Cette question avait pour saint Thomas et son école une importance capitale* ».

⁶ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Genesia ad littera*, P. Monat éd., Paris, 2004, XVI, 60, 1, p. 500 : « *Rationalis itaque substantia et per ipsam facta est et ad ipsam* ».

puissances de l'âme et, surtout, de prouver laquelle est la puissance supérieure. Or, Thomas cherche précisément à fonder la liberté dans une puissance, soit l'intellect, soit la volonté. Il suit et adapte une démonstration qu'il doit au *Liber de Causis*¹. Aussi, retient-il trois manières possibles d'étudier les puissances de l'âme : en tant que nature, en lien l'une avec l'autre et en acte.

b) La volonté est supérieure à l'intellect par nature.

Par l'intitulé même de sa question, Thomas écarte les théories de ses contemporains. Guillaume d'Auvergne présente la volonté comme à la fois cogitative et appréhensive². Philippe le Chancelier inclut la volonté dans la raison dans ses *Quaestiones De anima*³. Guillaume d'Auxerre la confond pratiquement avec la raison⁴. Ces théologiens ont tenté de concilier la tradition théologique et les apports de la psychologie gréco-arabe mais n'ont pas démontré quelle faculté est motrice. L'Aquinate, lui, lie la notion augustinienne de l'image et la théorie des puissances de l'âme d'Aristote. Dans le *De anima*, le Stagirite distingue l'homme de l'animal. Il relève que ce qui est propre à l'homme est plus noble que ce qui est commun à l'homme et à l'animal. Cette distinction, essentielle, retient l'attention des théologiens. Par exemple, Guillaume d'Auvergne, dans son *De anima*, pose résolument le problème de la liberté des actes de la volonté par rapport aux opérations des animaux⁵. Néanmoins, l'Aquinate ne pose pas le problème ainsi. À la suite du *De anima*, il entend

¹ *Liber de Causis*, P. Magnard et alii éd. Paris, 1990, n°27, p. 42 : « *Omnis anima nobilis tres habet operationes ; nam ex operationibus eius est operatio animalis et operatio intellectibilis et operatio divina* ».

² GUILLAUME D'AUVERGNE, *De anima*, Rouen, 1574, c. 3, Pars 9, p. 96-98 : « *Quod voluntas non est coeca, sed est cogitativa et apprehensiva* ».

³ PHILIPPE LE CHANCELIER, *Quaestiones De anima*, L. W. Keeler éd., Münster, 1937, p. 27 : « *Item actus dicitur voluntarius ut per imperium vel per originem ; vg velle eligere dicitur actus voluntarius, nec oportet quod semper praecedat tempore velle vel eligere, et ita in infinitum. Eodem modo credere vel arbitrari dicitur actu voluntarius, nec necesse est quod per imperium quoniam sit ita, ergo necessario oportet actum voluntatis praecedere actum rationis cum e converso sit, eo quod voluntas ordinata est ad rationem. Erit ergo actus voluntatis et non per imperium, ergo per origine. Ergo ratio est voluntas. Et ideo dicit Aristoteles : 'voluntas est in ratio' quasi intranea et profundata* ».

⁴ Sur les notions de volonté et d'appétit concupiscible chez Guillaume d'Auxerre : C. OTTAVIANO, *Guglielmo di Auxerre (+1231), La vita, le opere, il pensiero*, Roma, 1929, p. 139-141.

⁵ GUILLAUME D'AUVERGNE, *De anima*, Rouen, 1574, c. I, Pars 15, p. 85-86 : « *Quod actiones voluntatis sunt liberae ; sed operationes brutorum non* ».

prouver la noblesse de la puissance de l'âme qui meut à agir. Ayant adopté la définition aristotélicienne de l'âme, il semble nécessairement admettre que l'intellect est supérieur à la volonté. En effet, Aristote accorde à l'homme et à l'animal de partager l'appétit¹. En conséquence, il ne fait pas de l'appétit le propre de l'homme. En revanche, il accorde à l'homme seul de posséder un intellect. En conséquence, il fait de l'intellection le propre de l'homme². À la suite du Stagirite, l'Aquinate accorde la primauté à l'intellect sur la volonté dans la constitution psychologique de l'âme.

Mais, Thomas a précédemment montré que l'appétit intellectuel, à savoir la volonté, est une puissance spéciale. Aussi, présente-t-il une réponse conciliatrice. L'Aquinate retient en objection la théorie classique d'Augustin, Anselme et Bernard : « *la volonté est plus noble que l'intellect* »³. Puis, il ajoute : « *l'intellect n'est pas libre et peut être contraint* »⁴ alors que « *la volonté est libre et ne peut être contrainte* »⁵. Enfin, il précise : « *ce qui est libre est plus noble que ce qui ne l'est pas* »⁶. Il retient deux *sed contra* qui font de la volonté une puissance supérieure à l'intellect dans l'acte. D'abord, il cite l'Épître aux Corinthiens 13, 2 : « *l'habitus qui perfectionne la volonté, à savoir la charité, est plus noble que la foi et la connaissance qui perfectionnent l'intellect* »⁷. Il définit la charité comme une participation surnaturelle à la charité créée de l'Esprit Saint⁸. Ouvertement, il adapte la théorie paulinienne à la théorie

¹ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, 5, 11 b 8.

² ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, X, 10, 78 b 24, p. 363 : « *Quare dei operacio beatitudine differens, speculativa utique erit ; et humanarum utique que huic cognatissima, felicissima* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 11, *sed contra* 1, p. 638 : « *voluntas est nobilior intellectu* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 11, *sed contra* 2, p. 638 : « *intellectus non est liber sui cum possit cogi* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 11, *sed contra* 2, p. 638 : « *voluntas autem est libera cum cogi non possit* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 11, *sed contra* 2, p. 638 : « *quod est liberum sui est nobilius non libero* ».

⁷ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 11, *sed contra* 1, p. 638 : « *habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior fide et scientia quibus perficitur intellectus* ».

⁸ Comme l'a résumé J. RHIZA, *Perfecting Human Actions. St Thomas Aquinas on Human Participation in Eternal Law*, Washington D. C. 2009, p. 171-172 : « *Because charity is a participation in the infinite power of the holy Spirit, the amount that it can increase is unlimited (ST II-II 25-27). Since being united to God by charity is the end to which all humans are ordained, the human with charity seeks to increase his charity by*

aristotélicienne de l'*habitus*. Précisant la pensée d'Augustin, l'Aquinate énonce que la notion d'image intègre la volonté. Il reprend un argument déjà retenu par Jean de la Rochelle¹. Précisant Aristote, il assure que la partie intellectuelle de l'âme inclut la volonté. Liant les deux théories, il affirme que la volonté ne procède pas directement de l'intelligence mais de l'essence de l'âme. Aussi, affirme-t-il que la procession de la volonté à partir de l'intellect ne relève pas d'un ordre de dignité mais d'un ordre d'origine. Ainsi, le dominicain accorde-t-il à la volonté d'être supérieure à l'intellect par nature. Il fonde donc la liberté sur la possession de la volonté. Il soutient que la volonté est la puissance qui meut les autres à agir².

c) La volonté est plus parfaite que l'intellect dans l'acte.

Thomas oppose ouvertement les actes de la volonté et de l'intellect. Il retient en objection la théorie de Pierre Lombard pour qui l'image de Dieu dans l'âme humaine se trouve davantage dans la recherche de la vérité. L'Aquinate ne peut que souscrire à cette théorie qui lie les théories d'Augustin et celle d'Aristote. À leur suite, il accorde à l'intellect la recherche de la vérité. Précisément, il adopte la théorie noétique d'Aristote. Le dominicain retient que l'intellect porte sur le vrai qui est abstrait tandis que la volonté porte sur le bien qui est concrêt. Il ajoute que l'intellect porte sur l'universel tandis que la volonté porte sur les particuliers. Suivant l'*Éthique*, il admet qu'une puissance de l'âme qui porte sur l'universel est plus noble que celle qui porte sur les particuliers. En conséquence, il accorde davantage de

performing charitable acts and striving to grow in charity. Charity is the most important of the supernatural inclinations that come from the participation of the soul in divine nature through habitual grace. As love of friendship with god, it inclines humans to share in God's actions and intentions and unites humans to God. Since a union of affections with God necessitates love of all others, charity also inclines humans to love all others out of their love God. These inclinations are fulfilled by performing human actions ordered to God by charity by means of the infused cardinal virtues (ST I-II 19 10, cf I-II 109 3 1). Charity especially perfects participation in eternal law as governed by it, since it causes humans to share in God's actions and intentions is to participate in eternal law ».

¹ JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa De anima*, J.-G. Bougerol éd., Paris, 1995, I, c. 35.

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 12, resp., « *Unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animae, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinatur unamquamque in propriam operationem* ».

noblesse à l'acte d'intelliger qu'à celui de vouloir¹. Ainsi, Thomas accorde-t-il à l'intellect d'être plus parfait que la volonté lorsque les deux facultés sont étudiées séparément.

R. Garrigou-Lagrange a affirmé que Thomas propose une théorie intellectualiste radicale². Clairement, l'Aquinate énonce : « *le régent est plus noble que le régi* »³. Il retient une objection issue de l'*Éthique* : « *l'intellect régit la volonté* »⁴. Explicitement, il fait de l'intellect la cause efficiente de la volonté. Mais, il ne propose pas de théorie intellectualiste, radicale ou non. En effet, il construit son argument non sur la théorie physique de la motion mais sur celle d'inclination. Il accorde à la volonté la perfection de pouvoir tendre vers le bien. Mais, suivant Augustin et Aristote, Thomas admet que la volonté ne peut tendre vers un bien que si l'intellect en a pris connaissance préalablement. Il a précédemment démontré que l'intellect ne meût pas la volonté de manière nécessaire. Aussi, précise-t-il que l'intellect n'incline pas la volonté vers l'objet mais lui indique vers quel objet elle peut tendre. Ainsi, le dominicain renoue-t-il avec la théorie bernardine de la raison « *servante* » de la volonté. Il conclut : « *tendre vers un bien est plus noble que de le montrer* ». Malgré l'influence du *De anima*, l'Aquinate infléchit sa théorie du commentaire sur les *Sentences* dans un sens moins nécessitant pour la volonté.

d) L'intellect est plus noble que la volonté dans la béatitude.

Thomas retient que la volonté, étant mue par le désir du bien, ne peut se détourner de sa cause finale que la *Métaphysique* présente comme la *causa optimum*⁵. Il admet que la béatitude consiste à aimer Dieu. Il cite en objections deux théologiens qui font autorité. D'abord, il cite Grégoire le Grand pour qui la vie contemplative consiste à aimer Dieu⁶. Il propose une citation classique qui nourrit toute une tradition théologique à laquelle appartient,

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 11, obj. 3, p. 637 : « *intelligere est nobilius quam velle* ».

² R. GARRIGOU-LAGRANGE, « Intellectualisme et liberté chez saint Thomas », in *R.S.P.T.*, 1, 1907, p. 641-673 ; 2, 1908, p. 5-32.

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 11, obj. 5, p. 632 : « *regens est nobilium recto* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 11, obj. 5, p. 632 : « *intellectis regit voluntatem* ».

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, G. Vuillemin-Diem éd., Leyde, 1976, IV, c. 2.1013 b 25, p. 86.

⁶ GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliarum in Evangelia*, II, *Homilia* 27, P. L. 76, 1207 A : « *amor ipse notitia est* ».

par exemple, Guillaume de Saint-Thierry¹. Le dominicain confirme cette autorité par une citation de Hugues de Saint-Victor qui affirme, dans son *Super caelestis hierarchiae*, que l'amour pénètre là où la connaissance s'arrête et qu'il est plus noble d'aimer Dieu que de le connaître². Mais, Thomas distingue, dans la béatitude, la connaissance de l'objet de la possession de l'objet. Il n'envisage pas la fusion des deux puissances de l'âme dans la béatitude. Il trouve un précédent chez Guillaume de Saint-Thierry qui maintient également cette distinction³. Dans le *Miroir de la foi*, Guillaume assure que personne ne peut penser Dieu sans l'aimer⁴. Clairement, il assimile connaissance de Dieu et ressemblance divine⁵ : l'amour une fois parvenu au cœur de la transcendance divine, redescend pour informer l'intellect qui n'a pu la suivre ; informé, l'intellect parvient à se dépasser et à se hausser jusqu'à l'objet de la volonté. Ainsi, le cistercien accorde-t-il à l'expérience amoureuse de l'âme d'élever et de transfigurer. Mais, il retient un sens biblique et non noétique⁶. Thomas, influencé par la noétique gréco-arabe, n'entend pas la notion d'illumination dans ce sens. Il

¹ Par exemple : GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Disputatio adversus Abelardum Petrum*, P. L. 180, 252 C : « Dicit B. Gregorius : Amor ipse intellectus est » ; *Super Cantica Cantorum*, J. Déchanet éd., t. 1, paragraphe 57, p. 15 : « amor ipse intellectus est ».

² HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Commentariorum in Hierarchiam Coelestem*, Liber VI, c. 7, P. L. 175, 1040-1041 D. Sur ce point : R. ROQUES, « Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après l'*In Hierarchiam coelestem sancti Dionysii* de Hugues de Saint-Victor », in *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris, 1962, p. 294-364.

³ C. VUILLAUME, « La connaissance de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry », in *Collectanea Cisterciensia*, 57/3, 1995, p. 260-261 : « les deux facultés humaines, amour et raison ont chacune un objet propre et un mode propre d'opération. Mais par le secours de la grâce s'opère leur unification non réductrice, mais cumulative de leurs fonctions et propriétés respectives : clarté pour la raison, vigueur pour l'amour. Ce qui aboutit à porter un regard unique, simple et prudent sur le mystère divin. Dans la contemplation de Dieu, il y a plus : il se produit une absorption (sans destruction) et un dépassement de toute faculté rationnelle dans l'amour. Mais afin de donner naissance à une forme d'intelligence spirituelle et divine, car elle est participation à la vie de Dieu. C'est ce que Guillaume appelle le sens illuminé de l'amour ». Néanmoins, les historiens de Guillaume restent partagés sur l'interprétation de cette formule.

⁴ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Le Miroir de la foi*, J. Déchanet éd., Paris, 1983, p. 182 : « Quis cogitat non amat ? nimirum Deus est, idipsum est ; quod cogitare et amare idipsum est ».

⁵ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Le Miroir de la foi*, J. Déchanet éd., Paris, 1983, p. 178 : « Videre namque ibi seu cognoscere Deum, similem est esse Deo ; et similem ei esse, videre seu cognoscere eum est. Haec cognitio perfecta vita erit aeterna, gaudium quod nemo tollet habenti ».

⁶ Comme l'a suggéré C. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Paris, 1995, p. 199-201.

s'écarte du courant théologique qui, de Guillaume de Saint-Thierry à Bonaventure¹, définit la béatitude comme étant de nature volitive². Suivant le Livre X de l'*Éthique* et Averroès, le dominicain définit la béatitude comme étant une illumination de nature noétique participée³. Dès son commentaire sur les *Sentences*, il présente cette vision bienheureuse comme intellectuelle⁴. Il se contente d'affirmer que la volonté n'est pas exclue de la béatitude et que la prééminence de la vie contemplative sur la vie active n'est pas préjudiciable pour la volonté. L'Aquinate suit l'enseignement nouveau d'Albert le Grand sur l'*Éthique*. En effet, celui-ci enseigne que « *l'homme en tant qu'homme n'est rien d'autre qu'intellect* »⁵. Thomas fait donc de l'activité intellectuelle l'activité parfaite qui accomplit la nature de l'homme. Mais cette activité ne peut survenir sans l'acte de la volonté qui est la puissance de l'âme qui meut vers le bien.

IV. La volonté veut les moyens en vue de sa fin.

1) Article 14 : La volonté agit avec l'intention d'atteindre sa fin.

a) L'intention est-elle un acte de la volonté ?

¹ Sur ce point chez Bonaventure : C. GNEO, *Conoscere è amare. Note di ontologia della conoscenza secondo la mente di S. Bonaventura*, Roma, 1985.

² Pour une présentation de ce courant : M. SCHLOSSER, *Cognitio et amor : zur kognitiven und voluntariven Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura*, München, 1990.

³ Thomas adopte une théorie qui se retrouve également dans les *Énéades*. PLOTIN, *Énéades*, VI, 7, 35, 24-25, in PLOTIN, *Traité 38-41*, L. Brisson, J.-F. Pradeau trad., Paris, 2007, p. 98 : « *La première puissance est la contemplation de l'Intellect qui pense, tandis que la seconde c'est l'intellect qui aime, quand l'Intellect devient insensé, et qu'il est 'ivre de nectar' ; c'est alors que l'intellect devient amant, car il s'épanouit dans la jouissance parce qu'il est rassasié* ».

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, IV, d. 49, q. 1, a. 1 : « *Cum ergo ultimus finis quasi exterior humanæ voluntatis sit Deus, non potest esse quod aliquis actus voluntatis sit interior finis ; sed ille actus erit ultimus finis interior quo primo hoc modo se habebit ad Deum, ut voluntas quietatur in ipso. Haec autem est visio Dei secundum intellectum, quia per hanc fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum ; omne cognitum sit in cognoscente secundum quod cognoscitur ; ...Et ideo ultimus finis hominis est in actu intellectus ; et ita beatitudo, quæ est ultimus finis hominis, in intellectu consistit* ». Sur ce point : B. MONDIN, *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, The Hague, 1975, p. 75-86 : « The contemplation of God as man's natural end ».

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, X, 7, 1176 a 9-10. ALBERT LE GRAND, *De intellectu*, I, 1, 1, p. 139 b.

Thomas demande « *si l'intention est un acte de la volonté* »¹. Depuis le XII^e siècle, la question de l'intériorité est devenue déterminante. Anselme de Cantorbéry est un des initiateurs de cette réflexion. Les *Sentences* reprennent le problème que Robert de Melun développe². Le Lombard affirme que la volonté et l'intention portent toutes deux sur la fin. Mais il ne distingue pas précisément les deux notions³. Aussi, l'Aquinat hérite-t-il d'une notion d'intention dont le sens est équivoque, voire embrouillé : l'intention est à la fois une notion psychologique et morale⁴. Au contraire, le dominicain entend articuler précisément les notions de volonté et d'intention. Il cherche à prouver que la volonté n'est pas qu'un simple appétit et qu'il dispose, par elle-même, d'une forme de connaissance de l'objet. En effet, la volonté peut-elle être libre sans intention de parvenir à sa fin ?

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 13, p. 643-646 : « *Intentio sit actus voluntatis* ».

² ROBERT DE MELUN, *Sententie*, II, c. 129, M. Perkans éd., *R.T.P.M.*, 1, 2008, p. 68 : « *Quod intentiones tam bone quam male a voluntatibus et ab operibus puniendis vel remunerandis differe videntur* » ; p. 69-70 : « *Quod finis ad quem dirigitur voluntas intentio non esse potest, ut quorundam estimatio habet* » ; p. 70 : « *Quid intentio proprie dicit debeat* » ; p. 70 : « *Quod non aliud preter voluntatem et opus remunerandum vel puniendum est, licet intentio bona vel mala sit remuneranda vel punienda* » ; p. 71 : « *Unde videri possit voluntatem intentionis causam esse et non intentionem causam voluntatis* » ; p. 71-72 : « *Quod non potest semper intentio bona vel aliam voluntatem habere causam quam illam, cuius est forma* » ; p. 74 : « *Quia zelus bonus non sufficit ad hoc quod intentio sit bona* » ; p. 74 : « *An possit cum intentione perversa voluntas recta esse et opus bonum* » ; p. 75 : « *Quod voluntas bona et opus bonum male intentionis nec voluntas nec opus debeat dici* » ; p. 76 : « *Quod qualitatum diversitas ex differentia intentionum procedens operum efficit diversitatem* ». Sur la notion d'intention chez Robert de Melun : M. PERKANS, « Robert von Melun und die Rezeption der Abaelardischen Ethik im 12 Jahrhundert », in *R.T.P.M.*, 1, 2008, p. 36-52.

³ PIERRE LOMBARD, *Sententie in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, d. 38, c. 4, p. 551, 2-10 : « *De differentia voluntatis et intentionis et finis. Solet etiam quaeri quid distet inter voluntatem et intentionem ac finem. Quae sit voluntas, quis finis. Ad quod dici potest inter voluntatem et finem certo atque evidenti modo distinguere, quia voluntas est qua volumus aliquid ; finis vero voluntatis est vel illud quod volumus, per quod impletur ipsa voluntas, vel potius aliud propter quod illud volumus* ».

⁴ A. DE LIBERA, « Intentio », in *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 722 : « *On peut en effet, à partir des XII-XIII^e s., distinguer au moins six acceptions du terme latin : 1) attention, 2) visée, but, propos, 3), intention de signifier quelque chose chez un locuteur, vouloir-dire (intentio loquentis, intentio proferentis), 4) image, copie, ressemblance, similitude, 5) représentation, notion, concept, 6) forme intelligible (syn. species), ou encore similitude extra-mentale, simulacre, idole. Cette polysémie s'explique par la juxtaposition de traductions gréco-latines et arabo-latines d'origines et de disciplines diverses, où se rencontrent de manière plus ou moins cohérente psychologie, philosophie première et optique* ».

b) L'intention est l'inclination de la volonté vers la fin.

Or, le dominicain cherche à définir une théorie de l'intentionnalité qui lui permettrait de préciser la caractéristique volontaire de l'acte de la *voluntas*. Il cherche à prouver que ce n'est pas seulement parcequ'elle agit en lien avec la raison que la volonté n'est pas un simple appétit. En conséquence, le dominicain distingue au sein de la *voluntas* le vouloir naturel de l'intentionnel. Il retient ce qu'il pense être la théorie d'Aristote. En réalité, s'il promeut une théorie de l'intention de la fin, celui n'identifie pas explicitement cette catégorie causale¹. En effet, pour le Stagirite, l'intention reste secrète et ne peut être évaluée. En revanche, le chrétien agit devant Dieu qui sonde le reins et les cœurs. En conséquence, la justesse ou la mauvaiseté de l'intention dépend de l'action que l'homme veut accomplir. Aussi, Thomas fait-il de l'intention un acte de la volonté. Précisément, il définit l'intention comme « *l'inclination de la volonté vers la fin* »². Envisage-t-il une transformation du vouloir naturel en vouloir intentionnel suite à la motion du Bien ? Envisage-t-il que le vouloir intentionnel s'active après le vouloir naturel ? L'Aquinate ne précise pas comment cet acte s'enclenche ni comment il s'articule avec l'acte de vouloir naturel. Mais il entend vraisemblablement que ces deux vouloirs cohabitent dans la volonté de manière continue. Quoi qu'il en soit, il promeut l'idée que l'homme veut à la fois naturellement et intentionnellement. Il se veut fidèle au Philosophe en refusant de faire de l'intention une simple conviction subjective de bien faire. En effet, il accorde à l'appétit une forme de connaissance de sa fin qui rend le mouvement de la volonté vers cette fin à la fois naturel et intentionnel. L'Aquinate souligne ainsi la liberté intérieure de l'homme dans l'agir. Ainsi, montre-t-il que l'éthique s'oriente dans une intention d'agir en vue d'une fin.

c) La volonté veut la fin et les moyens en un même acte.

Thomas demande « *si la volonté veut dans un même acte la fin et les moyens* »³. Il vient de montrer que la volonté, en tant qu'appétit, veut naturellement le bien.

¹ Sur ce point : C. FREELAND, « Aristotle on Perception, Appetition, and Self-Motion », in M. L. Gill et J. G. Lennox éd., *Self-Motion from Aristotle to Newton*, Princeton, 1994, p. 35-63.

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 14, resp. : « *intentio dicitur inclinatio voluntatis in finem* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 14, p. 647-648 : « *Utrum eodem voluntas velit finem et intendat ea quae sunt ad finem* ».

Le problème est simple : si la volonté veut la fin et les moyens dans un même acte, cela signifie que la volonté ne possède pas la capacité de se détourner du bien qui la spécifie.

De manière précise, Thomas affirme que la fin et les moyens sont un seul objet s'ils sont étudiés en relation¹. Influencé par l'*Éthique*, il apporte ici une transformation majeure à sa théorie. Dans son commentaire sur les *Sentences*, il distinguait la volonté et le libre arbitre en accordant à chaque faculté un acte particulier : la volonté voulait le Bien et le libre arbitre voulait les biens intermédiaires. Dans le *De Veritate*, il ne raisonne plus en termes de puissances de l'âme mais en termes d'objet sur lequel le vouloir se porte. Dans le commentaire sur les *Sentences*, le dominicain raisonnait en termes de « biens intermédiaires ». Dans le *De Veritate*, il adopte la théorie des « moyens en vue de la fin » (*quae sunt ad finem*). Il doit ce rapprochement à Jean de la Rochelle² et à Maïmonide. Par exemple, ce dernier lie la fin et les moyens puisque la *Torah* impose au juif les moyens à suivre. À sa suite, l'Aquinat n'entend pas confondre les deux actes mais il promeut l'idée que vouloir la fin est inutile s'il n'est pas possible de l'atteindre. Mais, il entend distinguer le vouloir d'un simple désir naturel. Il accorde à la volonté d'avoir également l'intention d'atteindre la fin vers laquelle elle tend naturellement. En conséquence, le dominicain admet que la volonté veut, dans le même acte, les moyens en vue de cette fin. Ainsi, l'Aquinat signifie-t-il que s'il est naturel à l'homme de vouloir la fin, il lui est aussi naturel de vouloir les moyens en vue de cette fin³.

d) L'intention bonne peut conduire à des actes mauvais.

Thomas distingue la liberté de vouloir de la liberté d'intention. Il retient de manière implicite que la volonté en tant qu'appétit porte sur le bien et que celui-ci n'est pas nécessairement un bien moral. En conséquence, il distingue la liberté de vouloir et la liberté morale. Il oppose deux théories : celle, morale, de Pierre Lombard et celle, psychologique, d'Aristote. Il retient la théorie du Lombard en objection : « *il est impossible pour une action*

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 14, ad. 4, p. 648 : « *quod finis et id quod est ad finem, sunt unum obiectum, in quantum consideratur unum in ordine ad aliud* ».

² JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, J.-G. Bougerol éd., Paris, 1995, III, c. 79. PLATON, *Gorgias*, 467 c.

³ Sur ce point : S. MAKIN, « Aquinas, Natural Tendencies and Natural Kinds », in *The New Scholasticism*, 63, 1989, p. 253-274.

d'être à la fois bonne et mauvaise »¹. Il ajoute qu'il arrive que « la volonté réalise une action mauvaise bien que l'intention ait été bonne »². Il n'utilise pas le terme d'intention dans le même sens qu'Augustin qui définit l'intention comme la conscience que l'âme possède de son propre pouvoir, de son identité en tant qu'activité. Comme le Lombard³, le dominicain accorde d'abord à l'intention une portée morale qu'il doit aux stoïciens⁴. Mais, alors que le Lombard fait porter l'intention mauvaise sur le vouloir⁵, l'Aquinat fait porter l'intention mauvaise sur le choix. Il reprend la notion d'*electio* sur laquelle il fonde la liberté. Ainsi, se rallie-t-il à la théorie d'Abélard. S'appuyant sur l'interprétation par Augustin de l'Évangile selon Matthieu⁶, celui-ci assimile l'*intentio bona* à l'intention droite : la droiture de l'intention assure la droiture de l'acte⁷. Abélard pose l'ultime motivation de l'action : plaire à Dieu et non seulement faire le bien⁸. Il déduit que l'intention bonne conduit à une action bonne. En opposition, Thomas note qu'une bonne intention peut conduire à un acte mauvais. Autrement dit, comme dans le commentaire sur les *Sentences*, l'Aquinat admet qu'une erreur de jugement est possible. Il rejoint un constat du *De constantia sapientis* de Sénèque⁹. Aussi,

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 14, obj. 1, p. 647 : « impossibile enim est eundem actum esse simul bonum et malum ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 14, obj. 1, p. 647 : « contingit esse voluntatem malam cum intentione bona ».

³ M. L. COLISH, *Peter Lombard*, t. 2, Leyde-New York-Köln, 1994, p. 480 : « Peter Lombard subscribes to the consensus view that sees intentionality as the essence of the moral act and as a description of the moral status of the moral agent even in the absence of the act ».

⁴ Pour une présentation des différentes théories : O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, t. IV/1, Gembloux, 1954, p. 309-477 : « L'intention morale de Pierre Lombard à saint Thomas d'Aquin ».

⁵ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 1971, II, c. 40.

⁶ *Evangelium super Mattheum* 6, 22 : « Lucerna corporis est oculus. Si ergo fuerit oculus tuus simplex, totum corpus tuum lucidum erit ».

⁷ PIERRE ABÉLARD, *Ethica*, R. M. Ilgner éd., Turnhout, 2001, I, 35, 899-901, p. 34 : « Bonam quippe intencionem, hoc est rectam in se, dicimus, operacionem uero non, quod boni aliquid in se suspiciat, set quod ex bona intencione procedat ». G. Orlandi, J. Marenbon éd., Oxford, 2001. E. BACIGALUPO, *Intencion y consciencia en la Etica de Abelardo*, 1992 ; D. M. GALLAGHER, « Aquinas, Abelard and the Ethics of Intention », in P. Lockey éd., *Studies in Thomistic Theology*, Houston, 1992, p. 321-358.

⁸ PIERRE ABÉLARD, *Ethica*, R. M. Ilgner éd., Turnhout, 2001, I, 54, 20-23. Pour une analyse d'ensemble : M. PERKAMS, « Intention et charité. Essai d'une vue d'ensemble sur l'éthique d'Abélard », in J. Jolivet, H. Habrias dir., *Pierre Abélard*, Rennes, 2003, p. 357-376.

⁹ SÉNÈQUE, *De constantia sapientis*, P. Miscevic trad., VII, 4., Paris, 2003, p. 90 : « Tout crime est consommé avant même d'être accompli, dans la mesure où il existe en intention ».

distingue-t-il, comme dans le commentaire sur les *Sentences*, la liberté psychologique de la liberté morale. Mais il accorde à la volonté d'être la source de ces deux libertés.

2) Article 15 : La volonté choisit les moyens en vue d'une fin.

a) Le choix est-il un acte de la volonté ?

Thomas demande « *si le choix est un acte de la volonté* »¹. S'il fait usage du terme de *voluntas* qui fait référence à Augustin, mais aussi aux traductions latines de l'*Éthique*, le dominicain pose résolument le problème en terme d'*electio*. Par l'intitulé même de sa question, il s'écarte des théories d'Augustin, d'Anselme et de Bernard. En effet, ceux-ci admettent que le choix relève de la volonté. Or, ce lien n'est plus une évidence. Si la traduction de l'*Éthique* promeut la notion d'*electio*, elle ne l'attribue pas à la volonté mais à l'intellect. Elle contredit la théorie augustinienne de la volonté. En conséquence, l'Aquinate présente des arguments de l'*Éthique* qui semblent prouver que le choix est un acte de la raison. Autrement dit : qui de la volonté ou de la raison est le « principe des possibilités alternatives » ?

b) La volonté possède la liberté de choix.

Thomas fait du choix un acte qui dépend à la fois de la volonté et de la raison². Il reste fidèle sur ce point à sa théorie du commentaire sur les *Sentences*. Il n'entend pas nécessairement conserver cette théorie traditionnellement admise. Mais, il est encouragé dans ce sens par l'imprécision du Livre VI de l'*Éthique* qu'il ne manque pas de relever³ : soit Aristote fait du choix un « *appétit intellectif* », soit il en fait un « *intellect appétitif* »⁴. Mais, le

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 15, p. 648-649 : « *Utrum electio sit actus voluntatis* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 15, resp., p. 649 : « *quod electio habet in se aliquid voluntatis et aliquid rationis* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 15, resp., p. 649 : « *Philosophus videtur relinquere sub dubio in VI Ethicorum, ubi dicit quod electio est appetitus intellectivi, id est appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivi, id est intellectus in ordine ad appetitum* ».

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, VI, 3, 1139 b 4, p. 480 : « *Propter quod vel appetitivus intellectus electio, vel appetitus intellectivus, et tale principium homo* ».

dominicain est tout de même embarrassé par l'imprécision du Stagirite qui contrarie sa théorie des puissances de l'âme précédemment proposée. Or, il a démontré que la volonté est une puissance plus noble que l'intellect selon l'acte. Aussi, précise-t-il Aristote dans ce sens : « *le premier est plus vrai : c'est un acte de la volonté en relation à la raison* »¹. Néanmoins, Thomas apporte une modification par rapport à sa théorie précédente. Il accordait à l'intellect d'appréhender le bien et de le montrer à la volonté et il accordait à la volonté de tendre vers ce bien. Désormais, il accorde à la raison d'appréhender le bien et à la volonté de l'approuver. Explicitement, il accorde à la volonté de vouloir le bien mais également de le choisir. Il distingue deux jugements : celui de la raison et celui de la volonté. Il accorde la primauté au jugement de la volonté qui meut la volonté vers le bien. Il définit avec précision l'acte du choix comme « *l'acceptation ultime du bien* »². Il retrouve, sous une autre forme, la théorie de ses grands prédécesseurs selon lesquelles la volonté n'est prédestinée qu'au consentement à la volonté divine. En effet, il accorde à l'*electio* une visée morale. Mais, il renverse la théorie de ces prédécesseurs puisqu'il ne s'agit plus de conserver mais de retrouver. Il en conclut que les actes de la volonté sont « *vouloir, choisir et tendre vers* »³. Par le vouloir, il accorde à la volonté un acte qui n'en fait pas une puissance seulement passive. Par le choix, il accorde à la volonté d'être maîtresse de ses actes et, par conséquence, d'être libre. Par l'intention, il accorde à la volonté une orientation propre et lui accorde une forme d'autonomie vis-à-vis de l'intellect. En conséquence, il définit la volonté comme un « principe des possibilités alternatives » mais qui n'est pas indifférente au bien ou au mal par nature. Il approfondira ces données dans la *Summa theologiae*.

3) La volonté choisit avec la prudence.

a) La prudence est-elle une vertu ou une science ?

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 15, resp., p. 649 : « *Primum autem verius est, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 15, resp., p. 649 : « *Secundo ex ratione ipsius actus : electio enim est ultima acceptatio qua aliquid accipitur ad prosequendum* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 15, resp., p. 649 : « *quod voluntatis actus est velle, eligere et intendere* ».

Suivant l'*Éthique*, Thomas lie le choix à la prudence¹. Il demande si elle est « *une vertu ou une science* ». Il retrouve un problème posé par Platon et Aristote au sujet des vertus². Il pose un problème étranger aux traités d'Anselme de Cantorbéry et de Bernard de Clairvaux. Ce dernier évoque le « *discernement* » et non la prudence, dans un sermon sur le *Cantique*³. L'Aquinate reprend un problème posé, au XIIe siècle, par Abélard et Guillaume de Conches⁴, et repris, au XIIIe siècle, par Guillaume d'Auxerre et Philippe le Chancelier⁵. Abélard définissait la prudence comme une science à l'origine des vertus⁶, tandis que Guillaume de Conches en faisait une vertu⁷. À leur suite, l'Aquinate pose le problème de l'acquisition de la prudence : s'acquiert-elle par l'habitude ou par la connaissance ? La prudence détermine-t-elle la recherche de la fin morale ? La liberté de choix de l'arbitre demeure-t-elle ?

b) La prudence est une vertu morale.

Thomas accorde un intérêt croissant à la prudence, au détriment de la syndérèse et de la conscience, notions développées dans son commentaire sur les *Sentences*. Ainsi, rejoint-il le problème éthique de la liberté comme maîtrise des actes posé par les philosophes de l'Antiquité. Précisément, le dominicain adhère à la définition cicéronienne de

¹ T. DEMAN, « Le précepte de la prudence chez saint Thomas d'Aquin », in *R.T.A.M.*, 25, 1958, p. 40-59.

² PLATON, *Ménon*, M. Canto-Sperber trad., Paris, 1993, 2^e éd, 70 a, p. 125 : « *Peux-tu me dire, Socrate, si la vertu s'enseigne ? ou si elle ne s'enseigne pas mais s'acquiert par l'expérience ? Et si elle ne s'acquiert point par l'exercice ni ne s'apprend, advient-elle aux hommes par nature ou d'une autre façon ?* ». ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, VI, 3, 1139 b 4 ; X, 9, 1179 b 20-21.

³ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, P. Verdeyen et R. Fassetta éd., Paris, 2000, III, n°49, 5, p. 336 : « *est ergo discretio non tam vitus, quam quaellam moderatrix et auriga virtutum, ordinatrixque affectuum, et morum doctrix. Tolle hanc, et virtus vitium erit* ».

⁴ M. B. INGHAM, *La vie de la sagesse. Le stoïcisme au Moyen Âge*, Paris-Fribourg, 2007, p. 24-29.

⁵ Ibid, p. 40-50 : « Guillaume d'Auxerre et Philippe le Chancelier : la prudence, science ou vertu ? »

⁶ PIERRE ABÉLARD, *Collationes*, II, n°117, p. 132 : « *Unde Aristoteles, a uirtutibus scientias distingues, cum in predicto Qualitatis tractatu de habitu exempla subiceret, 'Tales' inquit 'sunt scientie uel virtutes'. Quem quidem locum Boetius exponens ait : 'Aristoteles enim uirtutes non putat scientia ut Socrates'* ».

⁷ GUILLAUME DE CONCHES, *Das Moraliu Dogma Philosophorum*, J. Holmberg éd., Uppsala, 1929, p. 8 : « *Prudentiam diximus esse discretionem rerum bonarum et malarum utrarumque. Hec namque virtus discernit bona a malis, et bona invicem, mala ab invicem. Hec quidem, cum sua in nos trahit, sub honesto continetur* ».

la prudence¹ et fait de celle-ci « *la mémoire du passé, l'intelligence du présent et la prévision du futur* »². En conséquence, Thomas définit la prudence comme « *la vertu morale qui permet le choix droit* »³. Précisément, il entend concilier la notion de *phronèsis* d'Aristote à celle de *prudentia* d'Augustin. Il doit ce rapprochement au *De Bono*⁴ et au premier commentaire sur l'*Éthique* d'Albert le Grand⁵. Ainsi, l'Aquinate accorde-t-il à la prudence un rôle particulier : sans elle, aucune vertu ne saurait être parfaite dans la mesure où la vertu est traditionnellement définie comme un *habitus operativus* inhérent à la volonté. Comme ses contemporains, l'Aquinate interprète, involontairement, l'œuvre éthique d'Aristote selon un

¹ CICÉRON, *De Officiis*, I, XLIII, 153 : « *Princepsque omnium uirtutum est illa sapientia, quam sophia uocant : prudentia enim, quam Graeci phronèsis, aliam quamdam intelligimus, quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia. Illa autem sapientia, quam principem dixi rerum est diuinarum atque humanarum scientia ; in qua continentur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos. Ea si maxima est, ut est certe; necesse est, quod a communitate ducatur officium, id esse maximum. Etenim cognitio contemplatioque naturae manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio rerum consequatur : ea autem actio in hominum commodis tuendis maxime cernitur* » ; *De inventione*, G. Achard éd., Paris, 1994, II, 53, p. 225 : « *Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia* ». Même si Cicéron corrige la théorie stoïcienne de la prudence à l'aide de données aristotéliennes. Sur ce point : M. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, 1990, II, p. 147-148 ; M. B. INGHAM, *La vie de la sagesse. Le stoïcisme au Moyen Age*, Paris-Fribourg, 2007, p. 7-9. Thomas connaît leur théorie de manière indirecte, par Cicéron, par Augustin, Ambroise de Milan et la tradition monastique, influencés par le stoïcisme romain. F. DINGJAN, *Discretio : Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, Assen, 1967.

² *Scriptum super libros Sententiarum*, M. F. Moos éd., III, d. 23, q. 3, a. 1, 264, p. 1071 : « *Dividit enim prudentiam in memoriam praeteritorum, intelligentiam praesentium et providentiam futurorum* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, M. F. Moos éd., III, d. 33, q. 2, a. 2, 199, p. 1057 : « *Et ideo dicit Philosophus, quod virtus moralis facit electionem rectam* ».

⁴ ALBERT LE GRAND, *De Bono*, IV, p. 217 : « *De prudentia* » ; q. 1, p. 217-245 : « *De prudentia in se* » ; a. 1 : « *An prudentia sit virtus* » ; a. 2 : « *Quid sit prudentia diffinitione in substantia* » ; a. 3 : « *De materia prudentiae* » ; a. 4 : « *Quis sit actus prudentiae proprius* » ; a. 5 : « *Utrum prudentia sit virtus simpliciter vel multipliciter dicta* » ; a. 6 : « *An prudentia sit auriga virtutum* » ; q. 2, p. 245-258 : « *De partibus prudentiae* » ; a. 1 : « *Quid sit memoria* » ; a. 2 : « *De arte memorandi* » ; a. 3 : « *De intelligentia* » ; a. 4 : « *De providentia* » ; a. 5 : « *De partibus, quas enumerat Macrobius* » ; a. 6 : « *De divisione Aristotelis* ». Sur ce thème : F.-B. STAMMKÖTTER, « *Die Entwicklung der Bestimmung der Prudentia in der Ethik des Albertus Magnus* », in W. Senner et alii éd., *Albertus Magnus*, Berlin, 2001, p. 306-308 : « *Der Begriff der Prudentia in De Bono* ».

⁵ F.-B. STAMMKÖTTER, « *Die Entwicklung der Bestimmung der Prudentia in der Ethik des Albertus Magnus* », in W. Senner et alii éd., *Albertus Magnus*, Berlin, 2001, p. 308-310 : « *Der Begriff der prudentia in den Ethikkommentaren* ».

prisme stoïcien¹. Suivant Cicéron², comme Albert le Grand³, il lie le rôle de la prudence à celui de la providence⁴. Ainsi, il intègre en l'homme une norme morale qui permet l'ordonnement au bien⁵ et fonde cette norme morale comme naturelle. Il la définit comme une *recta ratio agibilium*. En conséquence, il rattache l'acte de la prudence à la raison pratique. En conséquence, il promeut, à la suite d'Aristote⁶ et d'Albert⁷, une théorie de l'intériorisation complète de la connaissance morale qui devient prudence, autrement dit sagesse pratique⁸. Il rejoint la théorie d'Augustin pour qui la providence est « *le savoir des choses qu'il faut désirer et des choses qu'il faut éviter* »⁹. Fidèle à Aristote, l'Aquinat ne

¹ R. BODÉÛS, dans son étude « L'influence historique du stoïcisme sur l'interprétation de l'œuvre philosophique d'Aristote », in *R.S.P.T.*, 79/4, p. 553-586, relève que le stoïcisme a formé dès l'Antiquité l'interprétation des œuvres d'Aristote. Sur la lecture médiévale : M. B. INGHAM, *La vie de la sagesse. Le stoïcisme au Moyen Âge*, Paris-Fribourg, 2007, p. 63-66.

² CICÉRON, *De inventione*, II.

³ ALBERT LE GRAND, *De Bono*, IV, q. 2, a. 4, p. 254-257 : « *De providentia* ».

⁴ Il fait dériver le terme *providentia* de *prudencia*. M. C. D. MAGGI DE GANDOLFI, « *Providencia y prudencia* », in *Doctor Communis*, 50/3, 1997, p. 247 : « *La providencia y la prudencia se implican, se incluyen como la parte en el todo, y Santo Tomas hace referencia a esta íntima relación tanto cuando trata de la providencia en dios como de la prudencia en el hombre* ».

⁵ D. M. NEELSO, *Priority of Prudence : virtue and natural law in Thomas Aquinas and the implication for modern ethics*, Pennsylvania University Press, 1992.

⁶ J. MÜLLER, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Münster, 2001, p. 90-107 : « Die Rezeption des aristotelischen eudaimonia-Begriffs und der mit ihm verbundenen Lebensformen bei Albert ».

⁷ J. MÜLLER, « Ethics as Practical Science in Albert the Great's Commentaries on the *Nicomachean Ethics* », in *Albertus Magnus. Zum Gedanken nach 800 Jahren : Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, W. Senner éd., Berlin, 2001, p. 275-285.

⁸ II-IIae, q. 60, a. 3, concl, p. 223 : « *uno quidem modo, ex hoc quod aliquis in seipso malus est, et ex hoc ipso, quasi conscius suae malitiae, faciliter de aliis malum opinatur : secundum illud Eccl. 10, 3 : 'In via stultus ambulans, cum ipse sit insipiens, omnes stultos aestimat'. Alio modo provenit ex hoc quod aliquis male afficitur ad alterum. Cum enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso : quia unusquisque faciliter credit quod appetit* ».

⁹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec, Paris, 1976, 3e éd., I, XIII, 27, p. 242 : « *prudencia adptendarum et uitandarum rerum scientia* » ; *Liber 83 Quaestionum*, q. 61, n°4 : « *cognitio rerum appetendarum et fugiendarum* ». Cette définition est également celle de Chrysippe : H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, Teubner, 1964, p. 262.

rapporte l'acte de la prudence qu'aux activités contingentes¹. Il rejoint la théorie du *phronimos* telle que l'enseigne Arnoul de Provence². Pour Thomas, l'éthique ne se superpose pas à la nature mais la parfait. Ainsi, accorde-t-il à celui qui maîtrise ses actes d'agir librement.

c) La prudence intervient dans la délibération.

Thomas accorde à la prudence de perfectionner la délibération, le jugement et le commandement. Il nie que la prudence choisisse ou contraigne le choix. Précisément, il ne rapporte pas la prudence au choix lui-même mais à la justesse du critère du choix. Le dominicain hérite à la fois d'Aristote et d'Augustin pour qui le choix peut être corrompu. Il relève l'existence de désirs irrationnels qui relèvent soit de l'appétit, soit de l'esprit. Suivant *l'Éthique* et la *Rhétorique*, Thomas relève l'influence des passions sur le choix délibéré. Il promeut l'idée qu'il faut juger le jugement, afin de le corriger. Il accorde ce jugement à la prudence. Il fait intervenir la prudence dans l'acte syllogistique : la passion corrompt la mineure du syllogisme ; la prudence permet de rectifier la mineure corrompue et de retrouver la rectitude du jugement. Le dominicain rejoint Al-Fârâbî pour qui l'être intelligent est l'être vertueux qui « *délibère excellemment dans la déduction du bien qu'il convient de préférer et du mal qu'il faut éviter* »³. Dans la *Summa theologiae*, l'Aquinat condamnera ouvertement le jugement téméraire. Pour Thomas, l'acte libre est celui qui est conforme à la délibération de la raison.

d) La prudence permet le choix vertueux.

Thomas cherche à établir un modèle du sage croyant. Maïmonide présente un tel modèle⁴. Influencé par Augustin, l'Aquinat ne peut que reconnaître que la lutte qui oppose la résistance et l'abandon à la tentation implique la volonté. Influencé par *l'Éthique*, il pose le

¹ Cependant, par la suite, Thomas n'hésitera pas à dépasser la notion aristotélicienne de prudence, comme l'a montré pour la *Prima Secundae Pars* : R. C. MINER, « Non-aristotelian Prudence in the *Prima Secundae* », in *The Thomist*, 64/3, 2000, p. 401-422.

² R.-A. GAUTHIER, « Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis*, vertu mystique suprême », in *Revue du Moyen Age latin*, 19, 1963, p. 145-154.

³ AL-FÂRÂBÎ, *De intellectu*, É. Gilson éd., in *A.H.D.L.M.A.*, 4, 1929, A, 2.

⁴ MAÏMONIDE, *Dux seu director dubitantium*, Bâle, 1520, III, c. 55 : « *De homine quod est sapientia* ».

problème aristotélicien du choix continent et incontinent. Suivant Aristote, Thomas distingue quatre catégories d'hommes : celui qui choisit justement selon son désir juste, celui qui choisit justement malgré son désir non juste, celui qui choisit mal malgré son désir juste et celui qui choisit mal suivant ses mauvais désirs. Comme Aristote, il oppose le continent qui choisit justement à l'incontinent qui choisit selon son seul désir. Il assimile le continent aristotélicien à l'homme vertueux d'Augustin et l'incontinent aristotélicien à l'homme dépravé d'Augustin. Contrairement à Aristote, il admet que les actions continentes et les actions incontinentes résultent toutes deux d'un choix. Il est sur ce point proche d'Augustin pour qui « *ce qui importe, c'est la volonté de l'homme ; car si elle est dérégulée, elle aura des mouvements déréglés ; mais si elle est droite, ses mouvements sont non seulement irréprochables mais dignes de louange* »¹.

Thomas estime que l'homme peut triompher de l'incontinence (*akrasia*) sans l'aide de la grâce². Il s'écarte d'Aristote pour qui l'incontinent agit sans délibération car l'incontinence résulte d'une paralysie de la *proairesis*. Il s'écarte également d'Augustin qui, s'il souligne la coexistence des deux attitudes³, insiste sur l'aspect volontaire du choix⁴. Marqué par Aristote, l'Aquinat précise que l'action se déclenche avant la délibération qui pourrait empêcher ce déclenchement⁵. Il se montre beaucoup plus optimiste que Maïmonide sur le pouvoir de l'homme. Celui-ci assimile l'incontinence à un *habitus* et retient que seule la Loi divine écarte

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, XIV, 6, p. 468 : « *Interest autem qualis sit uoluntas hominis ; quia si peruersa est, peruersos habebit hos motus ; si autem recta est, non solum inculpabiles, uerum etiam laudabiles sunt* ».

² T. HOFFMANN, « Incontinence et progrès moral chez Thomas d'Aquin », in D. Lories et L. Rizzerio dir., *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronèsis*, Paris, 2008, p. 233-261.

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De nuptiis et concupiscentia*, XXVIII, 31, p. 124 : « *Multum autem fallitur homo qui, consentiens concupiscentiae carnis suae et quod illa desiderat decernens facere et statuens, putat sibi adhuc esse dicendum : Non ergo operor illud, etiamsi oderit quia consentit. Simul enim est utrumque : et ipse odit, quia malum esse nouit, et ipse facit, quia facere statuit* ».

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De nuptiis et concupiscentia*, XXIX, p. 124 : « *Qui ergo dicit : Iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum, si tantummodo concupiscit, uerum dicit, non di cordis consensione decernit aut etiam ministerio corporis perficit* ».

⁵ *Super Epistolas Pauli Apostoli*, VII, Lectio 7 : « *Quod autem dicit 'Volo', est intelligendum, non quidem de voluntate completa, quae est operis praeceptiva ; sed de voluntate quadam incompleta, qua homines in universali bonum volunt, sicut universali habent rectum iudicium de bono ; tamen per habitum, vel passionem perversam pervertitur hoc iudicium, et depravatur talis voluntas in particulari, ut non agat quod in universali intelligat agendum et agere vellet* ».

les passions¹. L'Aquinate, lui, restreint l'incontinence à un état passager. En réalité, les deux auteurs utilisent Aristote différemment, afin de rester fidèle l'un à l'enseignement de *l'Ancien Testament*, l'autre à l'enseignement théologique des Pères. En effet, influencé par Ambroise de Milan, Thomas accorde un rôle essentiel à la vertu de tempérance qu'il définit comme étant la vertu qui ordonne les passions à la raison droite². Mais, il interprète la notion de vertu dans un sens aristotélicien. Il entend que la tempérance s'acquiert par la répétition d'actes de continence. Il s'écarte d'Augustin qui insiste sur l'impuissance de la prudence face au mal³. Il corrige et prolonge Aristote qui ne présente pas clairement comment l'incontinent peut effectuer un progrès moral. S'appuyant sur une glose de Robert Grosseteste⁴, Thomas lie la tempérance à la prudence⁵. Il définit trois conditions pour vaincre l'incontinence : d'abord que les désirs de l'appétit sensible se conforment à la raison ; puis que la prescription de la raison droite s'accorde avec l'inclination de la vertu à l'égard du bien ; enfin que la prescription de la raison droite soit mise en pratique. J. Keenan a montré que Thomas, dans la *Summa theologiae*, rendra la charité et la prudence complémentaires dans l'acte vertueux : il fera de la charité la vertu de la bonté et de la prudence la vertu de la droiture⁶. L'Aquinate s'écarte de Maïmonide qui lie éthique et respect de la loi divine⁷. Il défend sur ce point une éthique fondée sur la vertu. Ainsi, accorde-t-il à celui qui maîtrise ses actes une forme de perfection.

Malgré l'influence d'Aristote, Thomas n'écarte pas la théologie du péché. Il admet, à la suite du Stagirite, que devenir continent ne suffit pas. Pour Aristote, il s'agit de devenir vertueux. Comme le Philosophe, l'Aquinate accorde à l'homme une capacité naturelle de

¹ MAÏMONIDE, *Dux seu director dubitantium*, Bâle, 1520, III, c. 34 : « *Concupiscentia lege tollatur* ».

² Sur ce point : G. BUTERA, *Thomas Aquinas on Reason's Control of the Passions in the Virtue of Temperance*, Thesis, The Catholic University of America, Washington, 2001.

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy, G. Combès éd., Paris, 1959, XIX, 4, 4 : « *Quid illa uirtus quae prudentia dicitur, nonne tota uigilantia sua bona discernit a malis, ut in illis appetendis istique uitandis nullus error obrepat, ac per hoc et ipsa nos in malis uel mala in nobis esse testatur ? ipsa enim docet malum esse ad peccandum consentire bonumque esse ad peccandum non consentire libidini. Illud tamen malum, cui nos non consentire docet prudentia, facit temperantia, nec prudentia nec temperantia tollit huic vitae* ».

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, I, c. 13, 02 b 25, p. 161.

⁵ Ia-IIae, q. 141, a. 3-5.

⁶ Sur ce point : J. KEENAN, « Distinguishing Charity as Goodness and Prudence as Rightness. A Key to Thomas' *Secunda Pars* », in *The Thomist*, 56, 1992, p. 407-426.

⁷ MAÏMONIDE, *Dux seu director dubitantium*, Bâle, 1520, III, c. 39 : « *Scito tamen que sunt ibi quaedam praecepta in quibus est intentio ut addiscant homines mores utiles: licet sint opera quaedam et ascendit in cor hominum quae sunt definitiones scripturae idest fine fine* ».

perfection de comportement mais nie que la parfaite maîtrise de soi puisse s'acquérir sans le secours de la grâce. En effet, contrairement à Aristote¹, le théologien soutient qu'une personne tempérante continue d'avoir des désirs désordonnés. Il admet que le vertueux puisse maîtriser et orienter ses passions vers le bien mais reconnaît également l'existence de la tentation permanente du péché. Il nie que le comportement vertueux puisse être acquis définitivement et par ses seules forces. L'Aquinate mentionnera, dans la *Summa theologiae*, qu'il n'est pas possible à l'homme d'être continent de manière permanente sans le secours de la grâce divine². Il liera cette capacité au don de la vertu infuse de tempérance. Aussi, Thomas admet-il que la perfection naturelle s'accomplit dans une perfection surnaturelle qui ne peut survenir sans l'aide de la grâce.

V. La volonté possède la liberté de l'arbitre.

1) Article 1 : Le libre arbitre est en tout homme.

a) L'homme possède-t-il le libre arbitre ?

Thomas demande « *si l'homme possède le libre arbitre* »³. Il reprend à son compte un problème philosophique hérité de l'Antiquité⁴. Il doit cette question à Jean de la Rochelle⁵ qui, lui, l'attribue à Jean Damascène⁶. Mais pourquoi poser le problème de l'existence du libre arbitre après avoir prouvé l'existence du libre choix ? Même si le problème est au cœur des traités d'Augustin et d'Anselme, cette notion théologique est, depuis, admise par tous les

¹ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leuven-Bruxelles, 1972, VII, 2, 1146 a 11-12; VII, 9, 1152 a 1-2.

² II-IIae, éd. Léonine, q. 156, a. 2, ad. 1 : « *homo potest vitare peccatum et facere bonum tamen sive divino auxilio (...) homo indiget divino auxilio ad hoc quod sit continens* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, p. 677-684 : « *Utrum homo sit liberi arbitrii* ».

⁴ Il semble qu'Antisthène soit le premier à remettre en cause l'évidence de la liberté humaine. Il serait le premier à rédiger un traité *Sur la liberté et l'esclavage*. Zénon serait le premier à remettre en cause la liberté de décision.

⁵ JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa De anima*, J.-G. Bougerol éd., Paris, 1995, c. 81.

⁶ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, c. 39, n°1, p. 148 : « *Qui de libero arbitrio sermo, hoc est de eo quod in nobis, primam quidem habet quaestionem, si est quid in nobis. Multi enim sunt qui ad hoc obviant. Secundum autem quae sunt quae in nobis et quorum potestatem habemus ; tertiam, causam scrutari propter quam qui fecit nos, Deus, liberos arbitrios fecit* ».

théologiens qu'ils soient grecs ou latins¹. Aussi, l'Aquinate n'a-t-il pas pris la peine de prouver l'existence du libre arbitre dans son commentaire sur les *Sentences*. Il l'introduit dans le *De Veritate* parce qu'il l'estime nécessaire². Ce pour deux raisons : l'influence des traités dominicains contre le catharisme³ et la volonté de répondre aux commentateurs gréco-arabes d'Aristote qui ne mentionnent pas cette notion⁴. La *Physique*, la *Métaphysique* et le *Liber de Causis* posent le problème de l'enchaînement physique et métaphysique des causes. Aussi, Thomas demande-t-il si l'homme dispose d'un « principe des possibilités alternatives » qui le situerait hors de toute causalité naturelle.

b) Le libre arbitre est nécessaire.

1. Le libre arbitre est nécessaire pour être rétribué ou puni.

Thomas retient le problème de l'éventuelle privation de l'arbitre à la suite de la modification de la nature humaine par le péché originel. Il relève en *sed contra* que « *nul ne peut être puni ou récompensé pour des actes qu'il n'est pas en son pouvoir de faire* »⁵ et que Dieu punit ou récompense l'homme selon ses actes⁶. Aussi, est-il nécessaire que celui-ci possède le libre arbitre. L'Aquinate s'appuie d'abord sur la foi chrétienne⁷ : l'homme possède

¹ Robert de Melun rapporte même qu'aucun philosophe n'a nié la liberté de l'arbitre. ROBERT DE MELUN, *Sententie*, II, c. 120 : « *Quod nulla philosophorum secta liberum negabat arbitrium* ».

² Afin de résoudre la difficulté, Thomas construit un véritable traité de théologie, dont la construction n'est pas sans rappeler le futur plan de la *Summa theologiae*.

³ J. INGLIS, dans son étude « Freiheit, liberté, or Free Choice : The Recovery of Aquinas after 1848 as interpretation or misinterpretation », in P. van Geest, H. Goris, C. Leget éd., *Aquinas as authority*, Utrecht-Leuven, 2002, p. 117-121, souligne qu'il est impossible de ne pas évoquer la possibilité d'une influence des traités dominicains contre le catharisme sur la théorie de Thomas. En effet, *Le Livre des deux principes*, daté de 1245, remet en cause l'existence du libre arbitre en l'homme. Monéta de Crémone, notamment, s'oppose à ses théories dans sa *Summa Adversus Catharos et Waldenses*, T. A. Ricchini éd., Roma, 1743.

⁴ En revanche, Aristote mentionne, dans son *De interpretatione*, 9, 19 a 7-8, que la possession du libre choix est une donnée de l'expérience.

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, *sed contra* 6, p. 680 : « *nullus debet puniri vel praemiari pro eo quod non est in eius potestate facere et non facere* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, *sed contra* 6, p. 680 : « *homo iuste a Deo punitur et praemiatur pro suis operibus* ».

⁷ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, resp., p. 680 : « *Ad hoc enim fides astringit* ».

le libre arbitre car, sinon, il ne peut exister de mérite ou de démerite¹. L'argument est classique. Il est le seul retenu en faveur de l'existence du libre arbitre dans le *Breviloquium* de Bonaventure². Maïmonide le cite également dans son *Guide des Indécis*. Tous s'accordent pour reconnaître que l'homme est le seul à pouvoir choisir entre le bien et le mal dans un acte libre. En conséquence, Thomas insère la liberté psychologique dans une liberté éthique. Il ne reconnaît pas d'acte nuancé, intermédiaire entre l'acte vertueux et l'acte non vertueux. Indirectement, il réfute la théorie cathare selon laquelle l'homme, après avoir choisi ou le bien ou le mal, agit nécessairement soit en homme mauvais soit en homme de bien³. L'Aquinat n'admet pas cet effet nécessaire de l'acte.

2. Le libre arbitre est nécessaire pour être cause de son mouvement.

Thomas oppose les êtres qui ont eux-mêmes leur principe d'opération et ceux qui sont mus par une cause extérieure⁴. Il relève une distinction citée par la *Métaphysique*⁵. Il admet que seuls ceux qui ont eux-mêmes le principe de leur opération sont dits libres. Il assimile le mouvement causé par une cause extrinsèque à un mouvement violent. Explicitement, il accorde à l'arbitre d'être le principe intrinsèque du mouvement. Précisément, il fait de l'arbitre la puissance qui permet d'être la cause de son propre mouvement⁶. Aussi, rend-t-il l'arbitre indispensable pour la réalisation de l'acte libre. En effet, il prouve que la capacité

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, resp., p. 680 : « cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum ». Sur ce thème : J.-P. WAWRYKOW, *God's Grace and Human Action. Merit in the Theology of Thomas Aquinas*, Notre-Dame-London, 1995.

² BONAVENTURE, *Breviloquium*, t. 2 : *Le monde créature de Dieu*, Paris, 1967, p. 104 : « Est igitur anima rationalis forma beatificabilis. Et quia ad beatitudinis praemium pervenire non est gloriosum nisi per meritum ; nec mereri contingit, nisi in eo quod voluntarie et libere fit : ideo oportuit animae rationali dari libertatem arbitrii per remotionem omnis coactionis, quia hoc est de natura voluntatis, ut nullatenus possit cogi, licet per culpam misera efficiatur et serva peccati ».

³ Sur ce point : M. ROQUEBERT, *La religion cathare. Le Bien, le mal et le Salut dans l'hérésie*, Paris, 2009, rééd., p 294-298.

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, resp., p. 680 : « quod quaedam principium sui motus vel operationis in seipsis habent ; quaedam vero extra se ».

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, 982 b 25, G. Vuillemin-Diem éd., Leiden, 1976, p. 10-11 : « ergo palam quia propter nullam eam querimus aliam necessitatem, sed, ut dicimus, homo liber qui suimet et non alterius causa est, sic et hec sola libera est scientiarum ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, resp., p. 680 : « in quibus liberum arbitrium ponere non possumus, eo quod non sunt causa sui motus ».

d'être la cause de son propre mouvement est dans l'acte et pas seulement dans la puissance de l'âme. L'Aquinate énonce : « *l'homme est cause pour lui-même en jugeant* »¹. Il semble lier la théorie boécienne du libre arbitre et la théorie de la causalité d'Aristote. Il doit ce rapprochement à l'*Éthique* qui insiste sur la notion de délibération qui est une forme de jugement. En effet, il énonce : « *le jugement auquel la liberté est attribuée est le jugement du choix* »². D. Gallagher a relevé l'importance de cette dernière notion distincte du jugement spéculatif³. Cette précision est une évolution dans la théorie thomasienne de l'arbitre. En effet, contrairement au commentaire sur les *Sentences*, le dominicain ne fonde pas la liberté dans la seule possession du libre arbitre mais dans son activité (*in iudicando*) qui permet de se déterminer⁴. Il assure que le jugement rend l'homme maître de ses actes.

C. A Mac Cluskey a avancé que Thomas ne démontre pas la liberté de ce jugement⁵. En effet, l'Aquinate accorde à l'homme et l'animal de posséder tous deux un jugement. Or, tous les théologiens sont unanimes pour refuser à l'animal la liberté de jugement. Aussi, contrairement à ce que C. A Mac Cluskey a affirmé, Thomas prouve-t-il la spécificité du jugement humain. Il distingue deux jugements : le *iudicio naturali* et le *iudicio rationali*. Il accorde le jugement naturel à l'animal⁶. Si l'animal ne juge par lui-même, il suit néanmoins le jugement que Dieu a mis en lui⁷. En conséquence, le dominicain assimile ce jugement à une forme d'instinct et le présente comme déterminé. Il en fait un jugement déterminé. En

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, resp., p. 680 : « *Homo est causa sui ipsius in iudicando* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, ad. 17 : « *quod iudicium cui attribuitur libertas, est iudicium electionis* ».

³ D. GALLAGHER, « Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas », in *Archiv für Geschichte Philosophie*, 76, 1994, p. 255-256.

⁴ Comme l'a relevé, sous une autre forme, B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Toronto, 2005, rééd., p. 318 : « *intellectual beings are free, not because they move themselves (as do plants and animals), not because the judge (...), but because they are the masters and makers of their judgment, they construct the form of their own activity* ».

⁵ C. A MAC CLUSKEY, « Albertus Magnus and Thomas Aquinas on Freedom Action » in *Albertus Magnus*, Berlin, 2001, p. 249 : « *Aquinas does not explain how freedom of judging comes about in virtue of the will's activity of choosing in De Veritate* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, resp., p. 680 : « *ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta* ».

⁷ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, resp., p. 680 : « *ita nec bruta iudicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum* ».

revanche, l'Aquinate accorde à l'homme de posséder un jugement rationnel¹. Suivant l'*Éthique*, il accorde à ce jugement d'être fondé sur une délibération et le définit comme indéterminé puisque la délibération suppose de pouvoir choisir un bien ou un autre. Mais le jugement détermine-t-il le vouloir ? L'Aquinate est-il intellectualiste ou, plus précisément, est-il compatibiliste intellectualiste ? L'intellectualisme exclut un pouvoir absolu des opposés si le jugement ne dépend pas de l'agent. Or, C. Michon a affirmé que Thomas ne connaît pas ce problème comme tel². En effet, le dominicain admet, depuis le commentaire sur les *Sentences*, que le jugement est lié à la fois à la raison et à la volonté. Ainsi, échappe-t-il à la nécessité par le jugement en admettant une forme de volontarisme.

3. Le libre arbitre est nécessaire pour choisir le bien.

Comme dans le commentaire sur les *Sentences*, Thomas affirme que l'homme, même sans la grâce, peut choisir le bien³. Il a trouvé dans les *Sentences*⁴ une citation du pseudo-Augustin qui affirme que l'homme peut cultiver des champs, bâtir des maisons et accomplir bien d'autres œuvres bonnes sans l'aide de la grâce⁵. Il reprend ce problème dans l'article 14 : « *Utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia* ». B. Lonergan a montré que, si l'Aquinate ne distinguait pas réellement les notions d'*operans* et de *cooperans* dans le

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, resp., p. 680 : « *Ex iudicium rationis homines agunt et moventur* ».

² C. MICHON, « Le libre arbitre », in T.-D. Humbrecht dir., *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2010, p. 252-253 : « de deux choses l'une : ou bien le jugement que telle chose est à faire ne dépend pas de l'agent, et alors la nécessité du choix fait dépendre celui-ci de facteurs qui ne dépendent pas de lui. L'intellectualisme exclut alors un pouvoir absolu des opposés. Ou bien le jugement commandant à la volonté est lui-même au pouvoir de l'agent, et il permet alors de maintenir à la source du choix une contingence qui relève de l'agent lui-même. La première solution semble avoir le bon sens avec elle : nos jugements ne dépendent pas de nous, ils s'imposent à nous avec la force de l'évidence, ou la moindre force de probabilité (...). Qu'en est-il de la position de Thomas ? La difficulté principale est ici que nous posons un problème qu'il ne semble pas avoir connu comme tel ». .

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, ad. 6, p. 682 : « *quod ille qui non habet gratiam, potest eligere bonum* ».

⁴ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, II, d. 26, c. 7, 2, p. 477 : « *Augustinus [...] dicit homines per liberum arbitrium agros colere, domos aedificare et alia plura bona facere sine gratia cooperante* ».

⁵ PSEUDO-AUGUSTIN, *Hypognosticon*, III, 4, 5, P. L. 45, 1623.

commentaire sur les *Sentences*¹, il affine sa terminologie dans le *De Veritate*². En effet, le dominicain précise que certaines actions naturelles, proportionnées à la nature de l'homme, peuvent être faites sans l'aide de la grâce opérante³. Ainsi, accorde-t-il à l'arbitre d'être le pouvoir par lequel l'homme choisit naturellement et librement le bien. Ainsi, insère-t-il la liberté psychologique dans une liberté métaphysique de l'acte.

4. *L'arbitre est cause seconde de son acte.*

Thomas pose le problème de la motion divine. Il a admis que le vouloir est causé par Dieu. En est-il de même du choix ? L'Aquinat admet que Dieu opère en chaque agent⁴ mais précise « *suivant le mode de cet agent* »⁵. Il introduit les notions de cause première et celle de cause seconde⁶. Il n'est pas le premier à insérer de telles notions en théologie. Déjà, Alain de Lille traite des rapports entre la cause supérieure et les causes inférieures. Leur source commune est le *Liber de Causis* : la première proposition subordonne la cause seconde à la

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 26, q. 1, a. 5, resp. : « *Sed distinctio gratiae operantis et cooperantis proprie accipitur tantum prout pertinet ad statum vitae praesentis ; unde dupliciter distingui potest. Uno modo ut per gratiam operantem significetur ipsa gratia, prout esse divinum in anima operatur, secundum quod gratum facit habentem ; et per gratiam cooperantem significetur ipsa gratia secundum quod opus meritorium causat, prout opus hominis gratum reddit. Alio modo secundum quod gratia operans dicitur, prout causat voluntatis actum ; et cooperans secundum quod causat exteriorem actum in quo voluntas completur, vel perseverantiam in illo. Et utroque modo cooperans et operans dicit idem quod praeveniens et subsequens* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 27, a. 5, ad. 1 : « *Operans enim dicitur gratia respectu illius effectus quem sola efficit ; cooperans vero dicitur respectu illius effectus quem sola non efficit, sed cum libero arbitrio cooperante* ». Sur le changement que représente cet article dans la théorie thomassienne : B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Toronto, 2005, rééd., p. 231-236.

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 14, resp., p. 723 : « *bonum quod est naturae humanae proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere, unde dicit Augustinus quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos aedificare, et alia plura bona facere sive gratia operante* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, ad. 3, p. 678 : « *Deus operatur in unoquoque agente* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, ad. 3, p. 678 : « *secundum modum illius agentis* ».

⁶ Pour une présentation de cette distinction : M. FERRANDI, *L'action des créatures. L'occasionnalisme et l'efficace des causes secondes*, Paris, 2003, p. 341-357 : « *La distinction cause première-cause seconde* ».

cause première¹ ; la quatrième récuse que la cause seconde puisse agir sans la cause première². En conséquence, l'Aquinat affirme que la cause supérieure cause nécessairement l'acte de la cause inférieure. Il rejoint la théorie d'Alain de Lille qui fait de la cause supérieure une cause nécessaire³ et de la cause inférieure une cause déterminée⁴. Thomas est catégorique : la principale cause de l'acte est Dieu et non l'âme humaine⁵. Il énonce : « *la cause première opère dans l'opération de la cause seconde* »⁶. Il subordonne franchement la cause seconde à la cause première : « *la cause seconde ne peut être procéder à l'acte sans la force de la cause première* »⁷. Ainsi, accorde-t-il à Dieu de causer l'acte de l'arbitre.

Thomas fait-il de l'arbitre un simple instrument ? La causalité instrumentale est utilisée en théologie depuis le commentaire des *Topiques* de Boèce qui joue un rôle médiateur dans la transmission de la conception antique de la causalité. L'Aquinat définit un instrument comme tout ce qui est mû par un moteur extérieur, que le principe de son mouvement soit en lui ou non. Le dominicain propose une définition qui concerne la volonté présentée comme un moteur mu. S'appuyant sur la *Physique* et sur le commentaire d'Averroès⁸, il note en objection qu'« *un instrument n'est pas libre dans l'action* »⁹. Il apporte une restriction à sa règle : « *il n'est pas nécessaire que la notion de liberté soit complètement exclue de l'instrument, car une chose peut être mue par une autre chose et pourtant se mouvoir elle-*

¹ *Liber de Causis*, P. Magnard et alii éd., Paris, 1990, n°1, p. 38 : « *Omnia causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda* ».

² *Liber de Causis*, P. Magnard et alii éd., Paris, 1990, n°4, p. 38 : « *Cum ergo agit causa secundam quae sequitur causatum, non excusat ipsius actio a causa prima quae est supra ipsam* ».

³ ALAIN DE LILLE, *Regule celestis ivris*, N. M. Häring éd., A.H.D.L.M.A., 48, 1981, c. 121, 3, p. 173 : « *Necessitas que fit secundum superiores causas dicitur necessitas absoluta* ».

⁴ ALAIN DE LILLE, *Regule celestis ivris*, N. M. Häring éd., in A.H.D.L.M.A., 48, 1981, c. 116, 3, p. 173 : « *Illa uero que fit secundum inferiores causas dicitur determinata* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, arg. 4, p. 677 : « *Et ita mens nostra, non est principalis causa sui actus, sed Deus* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, ad. 3, p. 681 : « *causa prima operatur in operatione causae secundae* ».

⁷ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, ad. 3, p. 681 : « *secunda causa non possit in actum procedere nisi per virtutem causae primae* ».

⁸ AVERROÈS, *Aristotelis de physico auditu libri octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Francfort, 1962, VIII, n°35.

⁹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, arg. 5, p. 678 : « *Instrumentum autem non est liberum ad agendum* ».

même »¹. L'Aquinat présente l'âme humaine comme une exception dans l'univers aristotélicien dans lequel tout mouvement est nécessairement causé par la cause première. Il conclut que même si Dieu opère en l'homme, cela n'exclut pas que l'âme humaine soit la cause de ses propres mouvements². S. L. Brock a noté que Thomas admet la continuité de l'acte entre la cause première et la cause seconde et accorde la primauté à la cause première³. Mais, l'Aquinat, influencé par la *Physique*, admet également que l'effet dépend de la forme de la cause seconde. Ainsi, répartit-il l'effet entre les deux causes : la cause première cause davantage l'effet⁴, tandis que la cause seconde se conforme davantage à l'effet créé⁵. Le dominicain reprendra ce problème capital dans ses œuvres postérieures, tout en modifiant son raisonnement.

c) L'arbitre est libre de toute contrainte.

1. L'arbitre ne peut être contraint par la prescience divine.

Thomas retient le même problème que dans son commentaire sur les *Sentences* : si « Dieu connaît toutes choses par avance, les faits adviennent nécessairement puisque la prescience de Dieu ne peut faillir ». Il reprend un problème présenté par les *Sentences*⁶ et parfaitement résumé par Pierre de Poitiers⁷. Un événement connu de manière infallible ne peut pas ne pas se produire. Aussi, cette connaissance rend-t-elle nécessaire et inévitable la

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, ad. 5, p. 681 : « *ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis ; quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet : et ita est de mente humana* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, ad. 3, p. 681 : « *Unde per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum, non excluditur quin ipsae humanae mentes sint causae suorum motuum* ».

³ Sur ce point : S. L. BROCK, *Action and conduct. Thomas Aquinas and the theory of action*, Edinburgh, 1998, p. 79-81.

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, ad. 4, p. 681 : « *causa prima (...), propter hoc quod magis influit in effectum* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, ad. 4, p. 681 : « *causa secunda (...) in quantum effectus ei magis conformetur* ».

⁶ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, I, c. 35-41, p. 254-293.

⁷ PIERRE DE POITIERS, *Sententiae*, P. S. Moore et M. Dulong éd., Notre Dame (Indiana), 1943, I, p. 125, 186-191 : « *si Deus aliquid presciuit, illud euenit ; necesse est hoc Deus presciuisse ; ergo necesse est hoc euenire. Et hoc soluendum per interemptionem assumptionis ; non enim est necesse Deum hoc presciuisse, licet hoc sit de preterito, quia eius euentus spectat ad futurum* ».

réalisation de l'acte. Or, comment un agent peut-il être libre s'il ne peut agir ainsi ou autrement ?

Thomas hérite de trois traditions théoriques. D'abord, il doit le problème théologique classique à Augustin¹, repris par Anselme de Cantorbéry dans son *De Concordia*². L'évêque d'Hippone juge que la préscience n'élimine pas la liberté d'action parce qu'elle n'induit aucune contrainte et que seule la contrainte est incompatible avec l'action libre. Il pose que si Dieu sait qu'un agent agira librement, celui-ci agira en effet librement³. Il propose une théorie dite compatibiliste. Mais cette solution ne suffit pas. En effet, l'Aquinate hérite de Boèce une autre problématique. Suivant le *Perihermeneias*⁴, celui-ci pose le problème, de manière logique, en lien avec les futurs contingents⁵. Dans le *De Consolatione*, il nie le moindre lien causal entre la prescience et l'action future et affirme qu'admettre que celle-ci ne peut pas ne pas se produire revient à nier sa liberté⁶. Enfin, le dominicain hérite d'un débat, ouvert dans les années 1230-1240, à la suite des traductions gréco-arabes, sur l'opposition entre contingence de l'acte et nécessité accidentelle⁷. Approfondissant une démarche amorcée par Guillaume d'Auxerre⁸, l'Aquinate concilie ces trois approches⁹.

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., III, 2, 1, p. 388 : « *quo modo fieri possit ut et Deus praescius sit omnium futurorum et nos nulla necessitate peccemus* ? ».

² ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Concordia*, M. Corbin et alii trad., Paris, 1988, 1, 1, p. 156 : « *Videntur quidem praesentia Dei et liberum arbitrium repugnare, quoniam ea quae Deus praescit, necesse est esse futura, et quae per liberum arbitrium fiunt, nulla necessitate proveniunt* ».

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., III, 4, 11.

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *De interpretatione*, c. 9.

⁵ BOÈCE, *Commentarium in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, Leipzig, 1880, p. 226, 9-13 : « *Nouit enim futura Deus non ut ex necessitate euenientia sed ut contingenter, ita ut etiam aliud posse fieri non ignoret, quid tamen fiat ex ipsorum hominum et actuum rationale persciscat* ».

⁶ BOÈCE, *De Consolatione*, L. Bieler éd., Turnhout, 1984, V, prosa 3.

⁷ Sur ce point : J. MARENBNON, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, 2005, p. 107-116.

⁸ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribaillier éd., Paris-Rome, 1980, I, p. 195, 56-62 : « *non est simile de scientia hominis et de scientia Dei, quia scientia hominis generatur a rebus que ponunt ymages suas in anima ; unde necessarium est res generasse scientiam sui in anima ; sed scientia Dei non formatur a rebus, immo se ipso uidet non tantum preterita et presentia sed futura contingntia. Est ergo certior dei scientia quantum ad infallibilitatem, sed non quantum ad rei fixionem uel determinationem* ».

⁹ Sur ce point : J. MARENBNON, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, 2005, p. 119-125 : « L'analyse par Thomas d'Aquin de la prescience divine ».

Thomas a précédemment nié que la science divine soit cause des choses¹. Il affirmait déjà cette théorie dans son commentaire sur les *Sentences*². Contrairement aux théologiens du XIIe siècle, il ne cherche pas à réfuter de mauvaises interprétations latines du problème mais celles des philosophes gréco-arabes. Il a relevé trois théories qu'il juge inadmissibles : celle d'Avicenne³ et d'Averroès⁴ qui nient que Dieu possède la connaissance des singuliers, celle

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 2, a. 14, resp., p. 91-92. Contrairement à la théorie de B. SHANLEY, dans son étude « Divine Causation and Human Freedom in Aquinas », in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72, 1998, p. 99-122 qui essaye de concilier à la fois la causalité de la prescience divine et la liberté humaine en montrant que la volonté de l'homme est dépendante de Dieu.

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., I, d. 40, q. 3, ad., p. 951 : « *Praescientia etiam non imponit necessitatem rebus* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 2, a. 5, resp., p. 62 : « *Et ideo alii dixerunt, ut Avicenna et sequaces eius, quod deus unumquodque singularium cognoscit sed quasi in universali dum cognoscit omnes causas universales ex quibus singulare producit, sicut si quis astrologus cognosceret omnes motus caeli et distantia caelestium corporum, cognosceret unamquamque eclipsim quae futura est usque ad centum annos, non tamen cognosceret eam in quantum est singulare quoddam ut sciret eam nunc esse vel non esse sicut rusticus eam cognoscit dum eam videt : et hoc modo ponunt Deum singularia cognoscere non quasi singularem eorum naturam inscipiret sed per cognitionem universalium causarum* ». S.-T. BONINO, dans sa présentation « Le contexte historico-doctrinal », in THOMAS D'AQUIN, *De la Vérité ou La science en Dieu*, Paris-Fribourg, 1996, p. 55, note 2, a comptabilisé sept citations ou références explicites à Avicenne. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, VIII, c. 6, S. Van Riet éd., t. 2, Leuven-Leiden, 1980, p. 417-418 : « *Sed quia ipse est principium omnis esse, tunc intelligit ex seipso id cui ipse est principium, et quod ipse est principium eorum quae sunt perfecta in singularitate sua, et eorum quae sunt generata corruptibilia, secundum suas species, uno modo, et secundum sua individua, alio modo. Non potest autem esse ut ipse sit intellectus istorum variorum cum sua variatione secundum quod sunt variabilia, intellectu temporali individuali, sed alio modo quem ostendimus. Non enim potest esse ut ipse aliquando intelligat intellectus temporali quaedam ex eis esse, et aliquando intelligat intellectu temporali quaedam ex eis non esse, quia tunc unicuique istorum duorum esset forma intelligibilis per se ; nullam enim duarum formarum remanet cum secunda ; tunc igitur necesse esse esset variabilis essentiae. Item si corruptibilia non intelliguntur nisi secundum quidditatem spoliata et secundum quod sequitur ea id per quod non individuatur, tunc non intelliguntur secundum sunt corruptibilia. Cum enim apprehenduntur secundum quod commiscetur materiae et tempori et individuali, tunc non sunt intellecta, sed sensata vel imaginata : nos autem iam ostendimus in aliis libris quod omnis forma sensibilis et imaginabilis, nisi cum instrumento divisibili. Et, sicut attribuere aliquas ex multis actionibus ei quod est necesse esse est ei imperfectio, sic etiam attribuere ei multa ex modis intelligendi* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 2, a. 5, resp., p. 61-62 : « *Quidam enim, ut Commentator in XI Metaphysicae, simpliciter negaverunt Deum singularia cognoscere nisi forte in universali, volentes naturam intellectus divini ad mensuram nostri intellectus coartare* ». AVERROÈS, *Metaphysica*, XII, comm 51 : « *Et veritas est quod primum scit omnia, secundum quod scit se tantum scientia in esse, est quod causa eorum esse* ».

de ceux qui prétendent que Dieu possède cette connaissance mais que cela implique que les faits se passent nécessairement, faute de quoi la science de Dieu se tromperait¹ et celle de ceux qui affirment que Dieu connaît les événements futurs qui demeurent, néanmoins, contingents. De nouveau, Thomas nie que la prescience divine impose une nécessité. S'appuyant sur la logique aristotélicienne², il construit sa réflexion sur la distinction de trois actes : connaître, vouloir et agir³. Il propose deux arguments : la connaissance divine d'un futur contingent est une connaissance de la chose elle-même et cette connaissance est une connaissance présente⁴. L'Aquinate s'appuie sur l'idée que la connaissance de Dieu n'est ni propositionnelle ni temporelle : Dieu connaît de manière éternelle, c'est-à-dire présente, les événements qui, pour l'homme, sont futurs et contingents⁵. Comme Albert le Grand⁶, Thomas reprend la terminologie de Boèce⁷, également celle d'Anselme de Cantorbéry⁸ : la prescience divine ne crée pas une nécessité absolue mais une « *nécessité conditionnelle* » qui est une « *nécessité de conséquence* »⁹. Il sous-entend que la prescience ne détruit pas la contingence des choses connues mais coexiste avec elles. Ainsi, préserve-t-il la liberté de l'arbitre.

¹ Sur ce point : H. J. GORIS, *Free Creature and Eternal God. Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*, Utrecht-Leuven, 1996, p. 53-66.

² Dans son *De interpretatione*, 9, Aristote demande si toute proposition affirmant ou niant un événement à venir est vraie ou fausse. Dans son commentaire du *Peri Hermeneias*, I, 15, p. 80-81, Thomas relève qu'Aristote distingue nécessité absolue et nécessité conditionnelle.

³ Sur ce point : B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Toronto, 2005, rééd., p. 322-328.

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 2, a. 12, resp., p. 84 : « *Sicut ergo visus noster non fallitur unquam videns contingentia cum sunt praesentia, et tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant ; ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, siue quae nobis sunt praesentia, siue qua praeterita, siue quae futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt ; unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant* ».

⁵ Sur ce point : H. J. GORIS, *Free Creature and Eternal God. Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*, Utrecht-Leuven, 1996, p. 252-254.

⁶ ALBERT LE GRAND, *Commentarii in IV Sententiarum*, éd. Borgnet, t. 27, II, d. 38, a. 4, p. 288-290. Albert mentionne deux autorités : Boèce et Anselme de Cantorbéry.

⁷ BOÈCE, *De Consolatione*, L. Bieler éd., Turnhout, 1984, V, 31, p. 103 : « *Haec igitur ad intuitum relata divinum necessaria fiunt per condicionem divinae notionis, per se vero considerata ab absoluta naturae suae libertate non desinunt* ».

⁸ Sur ce point : K. ROGERS, *Anselm on Freedom*, Oxford, 2008, p. 169-176.

⁹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 2, a. 12, ad. 13 : « *quod ex praescientia Dei non potest concludi quod actus nostri sint necessarii necessitate absoluta, quae dicitur necessitas consequentis ; sed necessitate conditionata, quae dicitur necessitas consequentiae* ».

2. *L'arbitre est libre vis-à-vis du péché.*

Thomas pose le problème de la contrainte exercée par le péché. Il cite l'*Évangile* de Jean pour qui l'homme est esclave du péché¹. Explicitement, il reprend un problème théologique mais qu'il transforme en termes aristotéliens : il envisage le péché comme une cause formelle pouvant ôter la liberté de l'arbitre. Le problème est simple : si l'arbitre est contraint par le péché, il ne peut se porter sur son contraire, le bien. Or, l'arbitre est défini comme le « principe des possibilités alternatives ».

Suivant Augustin, Thomas admet la marque du péché dans la nature humaine. Il a admis cette théorie dès le commentaire sur les *Sentences*. Mais, il l'envisage nouvellement en termes aristotéliens. Il pose que cette marque se manifeste soit par une inclination, soit par un défaut de la vertu naturelle. Or, il a précédemment démontré qu'aucune inclination ou vertu naturelle n'est nécessitante. Il n'admet pas davantage que la marque du péché en l'homme puisse changer la nature de l'inclination ou d'une vertu naturelle. En conséquence, l'Aquinate énonce catégoriquement : « *l'esclavage du péché n'implique pas de contrainte* »². Aussi, défend-t-il la théorie de l'inamissibilité de l'arbitre et s'écarte ouvertement de la théorie enseignée par les *Sentences*. Il introduit la distinction entre l'acte naturel et l'acte méritoire. Il reprend à son compte la théorie de Guillaume d'Auxerre déjà citée dans son commentaire sur les *Sentences* mais qu'il transforme.

3. *L'arbitre permet les actes méritoires.*

Thomas distingue l'acte libre de l'acte méritoire : tous les actes méritoires sont libres alors que tous les actes libres ne sont pas nécessairement méritoires³. Il précise que le

¹ *Evangelium secundum Ioannem* 8, 34 : « Respondit eis Jesus : Amen, amen dico vobis, quia omnis qui acit peccatum, servus est peccati ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, ad. 16 : « servitus peccati non dicit coactionem ».

³ Comme l'a résumé T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, 1985, p. 71 : « La inclinación natural de la voluntad hacia el bien no es meritoria ».

pouvoir du libre arbitre est relatif à tous les actes méritoires. Mais, comme dans le commentaire sur les *Sentences*, il nie que l'arbitre ait le pouvoir de réaliser un acte méritoire par ses seules forces. Il admet que les actes méritoires ne peuvent subvenir sans Dieu car la réalisation de ces actes dépasse les capacités de la nature. Il semble contredire son raisonnement précédent. Il distingue l'acte connaturel à l'homme qu'il peut effectuer sans la grâce et l'acte méritoire qui ne peut s'effectuer qu'avec l'aide de la grâce¹.

4. L'arbitre est libre de toute contrainte naturelle.

Thomas pose le problème de la contrainte exercée par les dispositions naturelles sur la volonté. Il nie qu'une disposition naturelle quelle qu'elle soit puisse nécessairement incliner l'arbitre à choisir une fin. Il s'appuie sur la nature intellectuelle de l'âme qu'aucune disposition naturelle ne peut contraindre². Tour à tour, il refuse toute nécessité relevant des astres, des passions de l'âme et des *habitus* acquis ou infus. Il refuse même que l'arbitre soit dépendant du vouloir. Il lui accorde donc d'être libre de toute contrainte et de toute nécessité. Il accorde donc à l'homme de posséder un « principe des possibilités alternatives » qui le situe hors de toute causalité naturelle.

2) Le libre arbitre est l'acte d'une puissance de l'âme.

a) L'arbitre est-il une puissance de l'âme ?

no porque no sea libre, sino porque va actualmente unida a la voluntad electiva. Releamos el texto completo de Santo Tomás : 'querer algo naturalmente no es en si mismo ni meritorio ni demeritorio ; pero según que se especifica a esto o aquello puede ser meritorio o demeritorio' [De Ver. Q. 22, a. 7]. En definitiva, podríamos decir que todo lo que es meritorio deber ser libre, pero no a toda libertad sigue un merito ».

¹ J.-P. TORRELL, « Nature et grâce chez Thomas d'Aquin », in *R.T.*, 101/1-2, p. 194 : « ce que Thomas veut souligner ici reste vrai : dans l'état de nature déchue, l'homme peut sans aucun doute agir droitement au niveau qui lui est connaturel, mais même à ce niveau là, il ne peut pas accomplir par lui-même tout le bien dont il aurait été capable avec ses seules forces dans l'état de nature intègre ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, ad. 19 : « homines ex nativitate consequuntur aliquam dispositionem immediate in anima intellectiva per quam de necessitate inclinentur ad aliquem finem eligendum ».

Thomas demande « *si l'arbitre est une puissance de l'âme, ou non* »¹. Il construit son raisonnement sur l'*Éthique* qui distingue en l'âme passions, puissances et *habitus*². Dans le commentaire sur les *Sentences*, il demandait si l'arbitre est un *habitus*. Influencé par le *De anima*, il centre le problème sur les notions essentielles. Opposant des arguments d'ordre psychologique à des arguments théologiques, il confronte la théorie d'Aristote à celle d'Augustin. Après avoir montré que le moteur de l'agir est dans l'âme, il entend prouver que la liberté se situe elle-aussi dans l'âme.

b) L'arbitre n'est ni une passion ni un *habitus*.

Thomas synthétise sa démonstration de son commentaire sur les *Sentences*. Il entreprend, de nouveau, de réfuter les théories qui définissent l'arbitre soit comme un *habitus*, soit comme une puissance doublée d'un *habitus*. Suivant l'*Éthique*, il propose deux arguments. D'abord, il nie que l'arbitre soit une passion de l'âme. Catégorique, il énonce en *sed contra* : « *le libre arbitre n'est pas une passion puisqu'il se situe dans la partie supérieure de l'âme* »³. Il refuse de situer l'arbitre dans la partie irrationnelle de l'âme. Ayant déjà étudié ce problème dans son commentaire sur les *Sentences*, il n'ignore pas qu'une telle affirmation remettrait en cause la théorie de l'inamissibilité de la liberté de l'arbitre. Il ne relevait pas cet argument dans son commentaire sur les *Sentences*. Il faut voir, sur ce point, l'influence de l'*Éthique*. Puis, Thomas nie que l'arbitre soit un *habitus*. Il refuse donc de faire de l'arbitre une altération de l'âme. Il note que l'*habitus* n'est déterminé qu'à une seule action, au contraire du libre arbitre qui se rapporte à des opposés⁴. Il reprend un argument qui fait autorité. Par exemple, Bonaventure l'utilise également dans son commentaire sur les

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 4, p. 689 : « *Utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, I, c. 4, 05 b 20, p. 401 : « *Quia igitur in anima fiunt tria sunt, passionem, potencie et habitus* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 4, *sed contra* 1, p. 690 : « *Liberum arbitrium non est passio, cum sit in superiori animae parte* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 4, *sed contra* 2, p. 690 : « *hoc videtur inter potentiam et habitum distare, quod potentia quae se ad opposita habet, per habitum determinatur ad unum. Sed liberum arbitrium nominat aliquid ad opposita se habens, nullo modo determinatur ad unum* ».

*Sentences*¹. Comme son confrère franciscain, l'Aquinate refuse toute théorie qui nierait l'inamissibilité de la liberté de l'arbitre.

c) L'arbitre est l'acte d'une puissance de l'âme.

Thomas est catégorique : le libre arbitre « *nomme un acte* »². Encore plus explicitement que dans le commentaire sur les *Sentences*, il s'écarte de la théorie classique issue des *Sentences*. Encore plus explicitement, il aristotélise cette notion à l'origine théologique. Il énonce : « *lorsque nous disons que l'homme jouit du libre arbitre, nous ne voulons pas dire qu'il juge librement en acte, mais qu'il a en lui-même de quoi pouvoir juger librement* »³. Ouvertement, il définit l'arbitre comme un pouvoir. Il propose une théorie qui semble compatible avec celles de ses grands prédécesseurs comme Anselme de Cantorbéry. Mais, l'Aquinate n'entend pas la notion de pouvoir dans le même sens que le bénédictin. Il n'en fait pas une capacité mais « *le principe de l'acte* »⁴. Autrement dit, il définit précisément l'arbitre comme le principe qui rend l'acte du jugement possible ou non. Aussi, Thomas lie-t-il l'existence de la liberté à la possession de ce principe qui permet d'exercer un jugement indéterminé. Il accorde ce pouvoir à une puissance de l'âme. Il ne propose pas une théorie originale sur ce point. Par exemple, Bonaventure mentionne, dans son commentaire sur les *Sentences*, qu'un pouvoir se rapporte à une puissance⁵. Comme son confrère franciscain, le dominicain entend situer la liberté en l'âme et, plus précisément, dans la partie rationnelle de l'âme.

¹ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, a. un., q. 1, ad. 2, p. 592 : « *illa potentia libertatem habet, quae potens est in opposita* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 4, resp., p. 690 : « *liberum arbitrium (...) nominat actum* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 4, resp., p. 690 : « *Cum enim dicimus esse hominem liberi arbitrii, non intelligimus quod actu libere iudicet, sed quod habet in se unde possit libere iudicare* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, a. 4, resp., p. 690 : « *quod est principium actus* ».

⁵ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 25, p. I, a. 1, q. 4, ad. 1, p. 600 : « *sed potestas est in genere potentiae* ».

c) L'arbitre est l'acte d'une puissance de l'âme rationnelle.

1. L'arbitre est-il une ou plusieurs puissances de l'âme ?

Thomas demande « *si le libre arbitre est une puissance ou plusieurs* »¹. Il reprend un problème déjà étudié dans le commentaire sur les *Sentences*. De nouveau, il écarte la théorie de ceux qui rapportent le libre arbitre à plusieurs puissances de l'âme. Il relève leur argument : « *par le libre arbitre, nous avons un pouvoir sur les actes de toutes les puissances* »² et leur conclusion : « *le libre arbitre est comme un tout universel pour toutes les puissances* »³. Il déduit de la théorie de ses adversaires qu'elle induit que chaque puissance dispose de son propre arbitre⁴. Or, dès son commentaire sur les *Sentences*, il a nié que l'arbitre puisse être multiple. Il entend prouver que la faculté qui donne à l'homme sa liberté est unique.

2. L'arbitre est l'acte d'une unique puissance.

Thomas modifie sa démonstration par rapport à son commentaire sur les *Sentences*. Il entend montrer la situation spécifique de l'arbitre en l'âme. Pour cela, il retient en *sed contra* les notions de macrocosme et de microcosme dues à Leucippe et Démocrite⁵, utilisées par les Pères grecs⁶, et retranscrites en latin par Isidore de Séville¹. Ces notions, négligées par les

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 5, p. 692-694 : « *Utrum liberum arbitrium sit una potentia, vel plures* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 5, resp., p. 693 : « *per liberum arbitrium, non posse in actus omnium potentiarum* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 5, resp., p. 693 : « *liberum arbitrium esse quasi totum universale omnium potentiarum* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 5, resp., p. 693 : « *Sed hoc esse non potest, quia sic sequeretur quod in nobis sint multa libera arbitria propter potentiarum multitudinem ; multi enim homines sunt multa animalia* ».

⁵ DÉMOCRITE, fragments 34.

⁶ NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 1, 78-87, p. 21 : « *Quis igitur digne admirabitur nobilitatem huius animalis, quod copulat in se ipso mortalia immortalibus et rationalia irrationalibus colligit et fert in sui ipsius natura omnis creationis imaginem, propter quae et parvus mundus dictus est, qui tanta dignus factus est a Deo providentia, propter quem sunt omnia et quae nunc et quae*

Sentences, sont réintroduites par les traductions des traités gréco-arabes. Le dominicain relève que « *dans le monde macrocosmique, il n'existe pas deux extrêmes naturels sans médian* »². Il applique cette théorie à l'homme, communément présenté comme un microcosme, notamment par Boèce³ et par l'école de Chartres⁴. Contrairement aux maîtres du XIIe siècle qui développent un raisonnement d'ordre physique⁵, Thomas applique cette notion à la psychologie⁶. Il trouve un précédent chez l'Érigène. Dans son *Periphyseon*, influencé par Grégoire de Nysse⁷, Érigène subordonne le thème de l'homme-cosmos à celui de l'homme-image de Dieu⁸. Cependant, l'Aquinate ne reprend pas exactement la théorie d'Érigène à laquelle s'est opposé, notamment, Guillaume de Saint-Thierry⁹. Le dominicain mentionne qu'« *il existe en l'homme une puissance qui tend toujours vers le bien : la syndérèse* »¹⁰. Il ajoute qu'il existe une puissance « *opposée qui incline toujours au mal : la sensualité* »¹¹. Il

futura sunt, propter quem et Deus homo factus est, qui desinens in incorruptibilitatem et mortale suum effugiens in caelis regnat et, secundum imaginem et similitudinem Dei factus, cum Christo conservatur, Dei filius est, omni principatui et potestati preaesidet ? ». Sur ce thème chez Maxime le Confesseur : L. THUNBERG, *Microcosm and mediator, the theological anthropology of Maximus the Confessor*, New York, 1985.

¹ ISIDORE DE SÉVILLE, *De natura rerum*, c. 9, n°1-2, P. L. 83, 977. J. FONTAINE, « Isidore de Séville et l'astrologie », in *Revue d'Etudes Latines*, 31, 1953, p. 282.

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 5, *sed contra*, p. 693 : « *in maiori mundo non inveniuntur duae extremae naturae sine media* ».

³ BOËCE, *De Definitione*, P. L. 64, 907 : « *Homo, minor mundus* ».

⁴ Sur ce point : É.-H. WÉBER, *La personne humaine au XIIIe siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Paris, 1991, p. 61-73. J. W. LEGOWICZ, « L'homme, oeuvre de la nature et de la raison chez Bernard de Tours », in C. Wenin éd., *L'homme et son univers au Moyen Age*, Louvain-la Neuve, 1986, p. 114-118.

⁵ GODEFROY DE SAINT-VICTOR, *Microcosmus*, P. Delhayé éd., Lille, 1951.

⁶ Sur ce thème : M. F. MANZANEDO, « El hombre como microcosmos según santo Tomas », in *Angelicum*, 56, 1979, p. 69-92.

⁷ L. REBECCHI, « L'antropologia naturale di San Gregorio Nysseno », in *Divus Thomas*, 46, 1943, p. 176-195 ; 243-270.

⁸ Sur ce point : C. STEEL, « La création de l'univers dans l'homme selon Jean Scot Erigène », in C. Wenin éd., *L'homme et son univers au Moyen Age*, Louvain-la Neuve, 1986, p. 205-210.

⁹ Sur ce point : M. LEMOINE, « L'homme comme microcosme chez Guillaume de Saint-Thierry », in C. Wenin éd., *L'homme et son univers au Moyen Age*, Louvain-la Neuve, 1986, p. 341-346.

¹⁰ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 5, *sed contra*, p. 693 : « *Invenitur autem una potentia in homine quae semper tendit in bonum, scilicet synderesis* ».

¹¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 5, *sed contra*, p. 693 : « *et alia quasi huic opposita, quae semper inclinatur in malum, scilicet sensualitas* ».

fait du libre arbitre le médian qui porte à la fois sur le bien et sur le mal¹. De manière étonnante, il transpose une donnée éthique du stoïcisme qui accorde le rôle médian à la prudence. De même, il transpose la théorie théologique de Bernard de Clairvaux qui fait du libre arbitre le médian entre l'Esprit et l'appétit de la chair². Thomas accorde ce rôle de médian, non à une vertu mais à une puissance de l'âme : l'arbitre. Aussi, définit-il, de manière nouvelle, l'arbitre comme le « principe des puissances alternatives ».

En conséquence, Thomas corrige les définitions du libre arbitre d'Augustin et de Boèce. Il corrige d'abord la théorie d'Augustin : si « *Augustin rattache le libre arbitre à la volonté et à la raison, c'est parce que l'homme choisit librement en s'aidant de ces deux puissances de l'âme* »³. Puis, il corrige la théorie de Boèce : « *Boèce accorde au libre arbitre les caractéristiques de différentes puissances parce que ces différentes puissances concourent au libre choix* »⁴. L'Aquinat écarte la théorie de Pierre Lombard. Il relève la théorie incriminée : « *des choses relevant de plusieurs puissances se rencontrent dans l'acte du libre arbitre : le jugement, qui relève de la raison, et l'appétit, qui relève de la volonté* »⁵. Suivant la *Physique*, le dominicain fait de l'acte l'effet d'une cause. En conséquence, il accorde à l'arbitre un seul acte : choisir⁶. Il reprend une notion essentielle de l'*Éthique* : celle d'*electio* qu'il ne va cesser d'approfondir. Suivant le *De anima*, il accorde un acte unique à une puissance unique : « *le libre arbitre n'est pas ordonné à un acte par plusieurs puissances* ».

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 5, *sed contra*, p. 693 : « *invenitur aliqua una potentia quae se habet ad bonum et malum, et haec est liberum arbitrium* ».

² BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, XII, 41, p. 334 : « *Inter quem utique divinum Spiritum et carnis appetitum, tenet medium quemdam locum id quod dicitur in homine liberum arbitrium, id est humana voluntas, et tamquam in devexo montis latere admodum ardui inter utrumque pendens* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 5, sol. 1, p. 693 : « *quod Augustinus dicit liberum arbitrium, esse facultatem voluntatis et rationis, quia ad actum liberi arbitrii homo per utramque ordinatur potentiam, licet non immediate* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 5, ad. 3, p. 693 : « *quod Boetius attribuit libero arbitrio id quod est diversarum potentiarum, in quantum per diversas potentias homo ad actum liberi arbitrii ordinatur* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 5, resp., p. 693 : « *in actu liberi arbitrii concurre aliqua quae ad diversas potentias pertinent ; scilicet iudicium, quod est rationis, et appetitum, qui est voluntatis* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 5, resp., p. 693 : « *Cum enim actus, qui libero arbitrio attribuitur, sit unus specialis actus, scilicet eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi* ».

mais à un unique acte par une seule puissance »¹. Thomas reste fidèle sur ce point à sa théorie du commentaire sur les *Sentences*.

2. L'arbitre est l'acte d'une puissance rationnelle.

En définissant l'arbitre comme le pouvoir de la volonté, Thomas en fait le moteur unique des diverses puissances de l'âme². Prenant partie dans le débat portant sur l'opposition entre l'âme rationnelle et l'âme sensible, l'Aquinate apporte une précision nouvelle par rapport à son commentaire sur les *Sentences* : il précise qu'il ne se trouve aucune faculté capable de comparer et d'ordonner dans l'âme irrationnelle. En conséquence, il accorde à l'arbitre cette capacité de comparer et d'ordonner. Il accorde donc à l'acte du choix de se décomposer en deux actes complémentaires : comparer ne suffit pas, ordonner ne suffit pas. En effet, seulement comparer n'entraîne pas la réalisation du choix et seulement ordonner ne permet pas de se porter sur le moyen adéquat pour parvenir à la fin. Alors qu'il se contentait de fonder la liberté dans l'âme, il affirme désormais qu'elle se situe dans l'âme rationnelle. Il adopte la théorie de l'âme présentée à la fois par Augustin et par les philosophes grecs comme Aristote et les stoïciens³. Cette théorie lui permet de préciser sa théorie : il accorde la liberté aux êtres doués d'un libre arbitre ; il accorde l'arbitre aux êtres doués de raison. Suivant Aristote, il accorde la liberté à l'homme et non aux animaux.

3) Article 6 : Le libre arbitre est le choix de la volonté.

a) Le libre arbitre est-il la volonté ?

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 5, ad. 2, p. 693 : « *quod liberum arbitrium non ordinatur ad actus diversarum potentiarum nisi mediante unico actu proprio suo* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 5, resp., p. 693 : « *Unde ex hoc non ostenditur liberum arbitrium esse plures potentias, sed esse unam potentiam moventem sua virtute potentias diversas* ».

³ B. INWOOD, *Ethics and human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985, p. 18-41 : « Human Nature and the Rational Soul ».

Thomas demande « *si le libre arbitre est la volonté ou une autre puissance que la volonté* »¹. Il retient la théorie qui pose problème : « *l'arbitre vient de la raison et la liberté vient de la volonté* »². Cette théorie accorde à la raison d'être le « principe des possibilités alternatives » et définit la volonté comme la source de la liberté. Or, jusqu'à présent, Thomas défendait l'idée que c'est le fait de pouvoir agir ainsi ou autrement qui fondait la liberté. Le dominicain entend résoudre cette contradiction.

b) Le libre arbitre n'est pas une troisième puissance de l'âme.

Comme dans son commentaire sur les *Sentences*, Thomas rejette la position d'Albert le Grand : « *Certains prétendent que le libre arbitre est une troisième puissance, autre que la volonté et la raison, parce qu'ils voient que l'acte du libre arbitre, qui est choisir, est différent à la fois de l'acte de la simple volonté et de l'acte de la raison. Car l'acte de la raison consiste dans la seule connaissance, la volonté a son acte relativement au bien qui est la fin, et le libre arbitre relativement au bien qui est le moyen. Donc, de même que le bien qui est le moyen résulte de la notion de fin, et que l'appétit du bien résulte de la connaissance, de même, ils disent que d'une certaine façon, par un ordre naturel, la volonté procède de la raison, et que de ces deux procède une troisième puissance qui est le libre arbitre. Mais cela ne peut se soutenir* »³. Adhérant à la théorie de l'*Éthique*, il refuse que « *rechercher la fin relève d'une autre puissance que rechercher le moyen* »⁴. Il doit maintenant définir si cette

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, p. 694-696 : « *Utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel alia potentia a voluntate* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, arg. 3, p. 694 : « *Arbitrium autem est rationis, libertas voluntatis* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, resp, p. 695 : « *Dicendum, quod, quidam dicunt, liberum arbitrium esse tertiam potentiam a voluntate et ratione, propter hoc quod vident actum liberi arbitrii, qui est eligere, differentem esse et ab actu simplicis voluntatis, et ab actu rationis. Nam rationis quidem actus in sola cognitione constituit ; voluntas autem actum suum habet circa bonum quod est finis ; liberum vero arbitrium circa bonum quod est finis ; liberum vero arbitrium circa bonum quod est ad finem. Sicut ergo bonum est ad finem, egreditur a ratione finis, appetitus vero boni a cognitione ; ita dicunt quodammodo naturali ordine ex ratione voluntatem procedere, et ex duabus tertiam potentiam, quae est liberum arbitrium. Sed hoc convenienter stare non potest* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, resp, p. 695 : « *non potest esse quod ad aliam potentiam pertineat appetere finem et id quod est ad finem* ».

faculté est la volonté ou la raison. De nouveau, il oppose la théorie d'Aristote qui rapporte le choix à la raison et d'Augustin qui rapporte le choix à la volonté.

c) Le libre arbitre est l'acte du choix.

Comme dans le commentaire sur les *Sentences*, Thomas rapporte l'arbitre à la volonté. Il cite Jean Damascène en *sed contra* : « le libre arbitre n'est rien d'autre que la volonté »¹. Il ajoute que « le libre arbitre est une puissance appétitive »². Il en déduit que « le libre arbitre est la volonté »³. Il écarte ainsi les hésitations d'Aristote, qui fait du choix soit un appétit intellectuel soit un désir délibératif⁴. En revanche, il s'appuiera sur cette théorie qui lie les actes des deux puissances de l'âme dans ses écrits ultérieurs. Il énonce : « le libre arbitre ne nomme pas la volonté de manière absolue mais en lien avec la raison »⁵. Mais, définir l'arbitre comme un libre jugement ne suffit pas. Pour Pierre Lombard, le libre arbitre est, par définition, le *liberum de voluntate iudicium*. Or, comme D. Gallagher l'a relevé, l'Aquinate admet l'existence de différents jugements : celui de l'intellect, de la volonté, celui de la syndérèse et le jugement naturel⁶. Il ne cherche donc pas simplement à justifier la définition du *liberum arbitrium*. Il adopte résolument la théorie aristotélicienne de l'*electio*. Il énonce : « il ne la dénomme pas dans l'absolu, mais relativement à un de ses actes, qui est choisir ». Il fait donc du choix l'acte propre du libre arbitre. Il est conforté dans sa théorie par le *Ethica* d'Albert le Grand qui rapporte également l'acte du choix au libre arbitre⁷.

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, *sed contra* 1 p. 695 : « Est quod Damascenus dicit in III De Fide orthodoxa : liberum arbitrium nihil aliud est nisi voluntas ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, *sed contra* 2, p. 695 : « liberum arbitrium est potentia appetitiva ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, *sed contra* 2, p. 695 : « liberum arbitrium est voluntas ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, resp, p. 695 : « Utrum autem eligere sit actus rationis vel voluntatis, Philosophus sub dubio videtur relinquere in VII Ethic, supponens tamen quod aliquammodo sit virtus utriusque ; dicens quod electio vel est intellectus appetitivi, vel appetitus intellectivi. Sed quod sit appetitus dicit in III Ethic, definiens electionem esse desiderium praeconsiliati ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, ad. 1, p. 695 : « quod quia liberum arbitrium non nominat voluntatem absolutam sed in ordine ad rationem ».

⁶ D. GALLAGHER, *Thomas Aquinas on the Causes of Human Choice*, Diss., 1988, p. 62-64.

⁷ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, Lectio 6, p. 154, 53-68 : « Dicendum, quod electio est actus unius potentiae, quae dicitur liberum arbitrium, quae est alia potentia a ratione et a voluntate, participans tamen aliquid utriusque. Quod contingit ex hoc quod potentiae omnes,

Thomas continue d'admettre que le choix implique à la fois la raison et la volonté¹. Mais, il refuse une théorie qui ferait de la raison le « principe des possibilités alternatives » tout en accordant à la volonté d'être la source de la liberté. Pour Thomas, une telle théorie est contradictoire. Pour le dominicain, il est nécessaire que la même faculté de l'âme soit à la fois ce principe et la source de la liberté. Comme dans le commentaire sur les *Sentences*, il assimile le choix à un jugement. Il apporte une précision nouvelle : « *la liberté du jugement est une volonté immédiate* »². Il entend corriger la définition des *Sentences* : « *la puissance par laquelle nous jugeons librement n'est pas celle qui nous fait purement et simplement juger, ce qui relève de la raison, mais celle qui donne la liberté de juger, ce qui relève de la volonté* »³. De manière nouvelle, il distingue la faculté qui juge librement, à savoir la raison, et la faculté qui crée la liberté du jugement, à savoir la volonté. O. Lottin a relevé la distinction existant entre la raison pratique qui dirige la volonté et la volonté qui exécute la décision⁴. En effet, l'Aquinat définit la raison comme « *l'origine première du libre arbitre* »⁵. Il fait donc de l'intellect la source du choix. Il énonce : « *la volonté meut la raison en commandant son acte* »⁶ tandis que « *la raison meut la volonté en lui proposant son objet*

quamvis fluant ab essentia, tamen fluunt ex ea per ordinem, ita quod quaedam prius immediate ab essentia et quaedam mediante prima, et sic tantum unum posteriores potentiae participant aliquid praecedentium. Et sic liberum arbitrium fluit a ratione et voluntate et participat aliquid utriusque, iudicium, scilicet a ratione, et liberum desiderum, scilicet a voluntate ; et hoc est formale in ipso et ultimum. In tantum tamen deficit a voluntate, quia appetitus voluntatis est ipsius quod propter se desideratur, sed electio liberi arbitrii est eius quod propter aliud quaeritur ».

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, resp, p. 695 : « *eligere sit actus rationis vel voluntatis* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, ad. 3, p. 695 : « *libertas iudicandi est voluntatis immediate* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, resp., p. 695 : « *Ita et potentia quae libere iudicamus, non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationis ; sed quae facit libertatem in iudicando, quo est voluntatis* ».

⁴ O. LOTTIN, « La preuve de la liberté humaine chez S. Thomas d'Aquin », in *R.T.A.M.*, 23, 1956, p. 326 : « *saint Thomas (...) discernait deux principes pratiques : d'une part, la raison pratique qui dirige la volonté, et d'autre part, la volonté qui exécute la décision de la raison pratique* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, ad. 4, p. 695 : « *rationem esse primam liberi arbitrii originem* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, ad. 5, p. 695 : « *voluntas quodammodo movet rationem imperando actum eius* ».

qui est sa fin »¹. Cependant, il nie que la raison soit le « *principe immédiat du choix* »². Catégorique, Thomas maintient que le choix est le libre jugement de la volonté.

d) Le choix est un acte de la volonté.

Thomas a précédemment affirmé deux théories qui semblent contradictoires : il a d'abord fait du choix un acte de la volonté³ puis un acte du libre arbitre. D. M. Gallagher a relevé que l'Aquinate admet la distinction, déjà relevée par Philippe le Chancelier, existant entre vouloir et choisir mais en fait deux actes de la même puissance de l'âme, à savoir la volonté⁴. Explicitement, l'Aquinate refuse que deux actes différents relèvent nécessairement de deux puissances différentes⁵. Il accorde à la même puissance de l'âme de vouloir et de choisir. Il s'écarte sur ce point d'Aristote et d'Avicenne qui ne reconnaissent qu'un acte pour chaque puissance de l'âme. S. Mac Donald a fait de Thomas un intellectualiste libertarien : il situe la liberté dans le métajugement et souhaite maintenir une contingence radicale des choix du libre arbitre⁶. Mais S. Mac Donald surinterprète l'Aquinate. En effet, celui-ci, encore marqué par la définition boécienne de l'arbitre, lie le choix à la raison et à la volonté. E. Stump a affirmé que l'arbitre survient sur l'intersection des deux facultés que sont la raison et

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, ad. 5, p. 695 : « *ratio movet voluntatem proponendo ei obiectum suum, quod est finis* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, ad. 4, p. 695 : « *non autem immediatum electionis principium* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 15, p. 648-649 : « *Utrum electio sit actus voluntatis* ».

⁴ D. M. GALLAGHER, « Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas », in *Archiv für Geschichte Philosophie*, 76, 1994, p. 252 : « *As the principle of free action, Aquinas ultimately identifies liberum arbitrium with the will, not however with the will simply or absolutely, but with it only insofar as it is as a principle of acts of choice* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, ad. 2, p. 695 : « *quod quamvis eligere sit alius actus quam velle, tamen ista differentia non potest potentiarum distinctionem inducere* ».

⁶ S. MAC DONALD, « Aquinas Libertarian Account of Free Choice », in *Revue Internationale de Philosophie*, 204/2, 1998, p. 309-328.

la volonté. Mais C. Michon a souligné la nécessité de poursuivre le raisonnement¹. En effet, comment un pouvoir des opposés peut-il émerger de l'interaction de deux puissances conçues comme des agents déterministes ? Comment l'interaction de deux séries causales nécessaires crée-t-elle un acte contingent ? Thomas propose une théorie qui promeut à la fois la liberté de la volonté et l'arbitre. Il justifie ainsi l'opposition sur laquelle il a bâti ses questions disputées 22 et 24. Mais la notion qui permet de lier la volonté et l'arbitre est celle d'*electio*. Précisément, l'Aquinate définit l'arbitre comme l'acte de l'*electio* de la volonté. Mais, il n'envisage pas cette *electio* sans jugement de la raison auquel il accorde d'être la cause formelle du choix. À juste titre, C. Michon propose de définir la théorie thomasiennne comme à la fois incompatibiliste et libertarienne².

Conclusion :

Thomas ne propose pas une double définition de la liberté même s'il distingue la volonté et le libre arbitre. Certes, il définit d'abord la volonté comme libre vis-à-vis de la nécessité et libre vis-à-vis de la contrainte³. Mais, la définition de la liberté thomasiennne ne se limite pas à cela. Surtout, le dominicain la dote de la capacité de se déterminer elle-même. En conséquence, le découpage chronologique proposé par O. Lottin puis par B. Lonergan est d'ores et déjà écarté. En effet, l'Aquinate définit la liberté comme la maîtrise de ses actes. Il restreint la liberté vis-à-vis de la contrainte et de la nécessité à une condition extérieure. Il accorde à l'homme de disposer d'une volonté libre et d'un libre arbitre. Il lie les notions de *voluntas* et de *liberum arbitrium* en définissant avec précision le libre arbitre comme le choix de la volonté. Ainsi, propose-t-il ce qui est une première théorie de la liberté d'exercice et de spécification. Il promeut la notion d'*electio* issue de l'*Éthique* qui lui permet de doter la volonté d'un « principe des possibilités alternatives ». Ce principe permet à l'homme de se situer hors de toute nécessité imposée par la nature.

¹ C. MICHON, « Le libre arbitre », in T.-D. Humbrecht, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2010, p. 267 : « Il me semble qu'il faut aller plus loin que Stump dans le refus d'un simple face-à-face de l'intellect et de la volonté. Plutôt que de soutenir que le libre arbitre émerge sur l'intersection des deux, il faut contrairement remettre en cause la nature de leur distinction ».

² Ibid, p. 268.

³ Comme l'a relevé également É. GILSON, *Le thomisme*, Paris, 1997, 6^e éd., p. 306 : « libre de contrainte par définition la volonté est également libre de nécessité ».

CHAPITRE 3 : LA LIBERTÉ HUMAINE DANS LA *SUMMA CONTRA GENTILES*

I. Le contexte.

Thomas achève la *Summa contra Gentiles* en 1264-1265¹. Le texte traite avec une ampleur nouvelle du thème de la liberté humaine dans le *Livre II*, consacré à la création, et dans le *Livre III*, consacré à la providence et au gouvernement divin. Contrairement à ses oeuvres antérieures, il présente une approche métaphysique et cosmologique de la liberté humaine. Alors qu'en 1259, date du début de la rédaction de la *Summa contra Gentiles*, Bonaventure rédige son *Itinerarium mentis in Deum*, d'inspiration augustinienne et dionysienne, le dominicain construit son argumentation à partir des œuvres d'Aristote². Dans un contexte d'intérêt croissant pour Aristote³, il entame une nouvelle lecture du *De anima* parallèlement à la rédaction du *Livre II*⁴ et confronte sa pensée aux traités gréco-arabes, et notamment d'Averroès, d'Avicenne et de Maïmonide qu'il entend réfuter. Pour Thomas, l'irruption des textes gréco-arabes dans le domaine de l'éthique exige une confrontation sur le terrain de la philosophie naturelle⁵. Aussi, présente-t-il une œuvre de combat contre ce qu'il appelle « *les erreurs des infidèles* »⁶. Ainsi, confronté à des théories jugées contraires à la foi

¹ J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris-Fribourg, 2002, 2^e éd., p. 148-153.

² Thomas cite Aristote 432 fois dans les Livres I-II-III.

³ Le rappel de l'interdiction d'enseigner les *libri naturales* d'Aristote, effectuée par Urbain IV, le 19 janvier 1263, n'a eu aucun impact. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Paris-Louvain, 1991, 2^e éd, p. 292-294.

⁴ R.-A. GAUTHIER, « Préface », in THOMAS D'AQUIN, *Sentencia Libri De anima*, éd. Léonine, Rome-Paris, 1984, p. 212*.

⁵ Depuis 1255, les dominicains sont encouragés à prêcher devant les Sarrasins par une encyclique d'Humbert de Romans. Le texte suit de peu la décision de réorganisation des études au sein de l'ordre des frères prêcheurs. Le 1^{er} juin 1259, à la demande du maître de l'ordre, Humbert de Romans, le chapitre général, qui se tient à Valenciennes, désigne une commission de cinq maîtres en théologie, dont Albert le Grand et Thomas, afin de réaménager les études. La commission décide notamment d'instituer en Espagne une école de langue arabe et d'ouvrir des écoles pour l'étude des textes philosophiques. Désormais dans les *studia* des frères prêcheurs, le programme des études se calque sur celui de la Faculté des arts de Paris.

⁶ La critique thomasiennne adressée aux théologiens arabo-musulmans reste dans un registre purement philosophique. Son texte n'a rien de polémique. Il ne cite jamais le *Coran*, bien que deux traductions en soient alors disponibles, celle de Robert de Ketton, commandée par Pierre le Vénérable, en 1143, et celle de Marc de

chrétienne, Thomas n'a pas d'autre choix que de les écarter. Deux possibilités s'offrent à lui : soit écarter ces théories à l'aide d'arguments de foi, soit proposer des contre-arguments philosophiques. L'Aquinate choisit cette deuxième solution. Dans le *De Veritate*, le dominicain y intégrait résolument des problématiques et des citations issues de l'*Éthique* et du *De anima* dans son étude de la liberté humaine. Propose-t-il désormais une théorie nouvelle qui serait l'exact opposé de la théorie perçue comme déterministe des aristotéliens ? Propose-t-il résolument une définition dite libertarienne de la liberté ?

II. La liberté est dans l'agir.

1) L'homme est spécifié par le bien.

a) Tous les êtres sont-ils spécifiés par le bien ?

Thomas pose le problème de la liberté d'action par sa finalité : « *le bien est ce que toutes choses désirent* »¹. Il ajoute qu'« *il existe en toutes choses un appétit du bien* »². Il fait de ce principe aristotélien un principe ontologique. Ainsi, lie-t-il la théorie augustinienne du désir de Dieu et la théorie aristotélienne de l'appétit du bien comme cause finale. Le problème est simple : si un être est nécessairement spécifié par le bien, il n'est pas libre. L'être intellectuel possède-t-il une spécificité qui lui permet d'échapper à cette nécessité ?

b) Tous les êtres sont mus par un désir du bien.

Thomas fonde sa métaphysique de l'agir sur le désir du bien³. Il ne démontre pas l'existence de ce désir. Il admet, sans discuter, l'existence de cette notion, utilisée à la fois par

Tolède, en 1209-1210. Il ignore également les traités de polémique anti-musulmane, comme ceux, célèbres, de Jean Damascène et de Pierre le Vénérable et ceux, moins connus, des chrétiens de la Bagdad du Xe siècle. La *Somme contre les Gentils* n'est donc pas comparable, par exemple, au traité *Contre Mahomet et la religion musulmane*, rédigé en 1273, par le dominicain Guillaume de Tripoli. Pour le texte de JEAN DAMASCÈNE : *Ecrits sur l'Islam*, R. Le Coz éd., Paris, 1992. Pour le texte de PIERRE LE VÉNÉRABLE : « *Schriften zu islam* », in *Corpus islamo-christianorum*, B, 4/1, Würzburg, 1985.

¹ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, II, c. 47, n°1, p. 376 : « *bonum sid quod omnia appetunt* ».

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 48, n°2, p. 376 : « *Inest enim omnibus appetitus boni* ».

³ Sur l'importance de cette notion : É. GILSON, « La problématique thomiste de la béatitude », in *A.H.D.L.M.A.*, 31, 1964, p. 68-81.

Augustin et par Aristote. Le dominicain semble s'insérer dans un courant théologique traditionnel : Augustin puis les théologiens monastiques, tel Jean de Fécamp, évoque le « *désir plénier* » d'être auprès de Dieu¹. Pour un chrétien, la finalité de l'agir consiste à atteindre la béatitude. En réalité, l'Aquinat reprend une citation de l'*Éthique*² qui ouvre également le *De Bono* d'Albert le Grand³. Suivant Aristote, le dominicain accorde le désir du bien à tous les êtres créés. En retenant la notion de désir, il écarte ainsi la notion stoïcienne d'impulsion (*oikeiôsis*)⁴, trop liée à l'activité animale⁵ et dont l'utilisation, pour l'homme, remettrait en cause la nature libre de la volonté qu'il entend démontrer⁶. Néanmoins, il fait de ce désir un *desiderium naturale*. Aussi, nie-t-il que l'homme soit libre face à ce désir qui le meut vers sa fin.

Thomas accorde à tout être un appétit du bien⁷. Il accorde à cet appétit d'être également naturel⁸. C. Michon a relevé que Thomas utilise le même terme *appetere* pour la notion d'appétit et celle de désir⁹. Sur ce point, le dominicain s'écarte de la *Physique* laquelle,

¹ JEAN DE FÉCAMP, *De confessio theologiae*, J. Leclercq éd., Paris, 1946, XXIX.

² ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd. Leuven-Bruxelles, 1972, I, c. 1, 94 a 1, 6-7, p. 141 : « *Ideo bene enunciarunt bonum, quod omnia appetunt* ».

³ ALBERT LE GRAND, *De Bono*, B. Geyer et alii éd., Münster, 1951, q. 1, a. 1, ad. 1, p. 1 : « *Ad primum proceditur sic : Dicit Aristoteles principio I Ethicorum : 'Optime annuntiat bonum, quod omnia appetunt'* ».

⁴ CICÉRON, *De Finibus*, III, 16-26.

⁵ B. INWOOD, *Ethics and Human action in Early Stoicism*, Oxford, 1985, p. 42-66 : « The nature of Impulse ».

⁶ Les verbes *appetit* et *intendit* utilisés par Thomas dans la *Summa contra Gentiles* sont employés au mode actif. Pour Aristote, le désirant est mis en mouvement par le désirable. Le latin indique que le désirant se met en mouvement lui-même vers le désirable.

⁷ L. B. GILLON, « Primacia del apetito universal de Dios según Santo Tomas », in *Ciencia tomista*, 63/3, 1942, p. 329 : « *Sin embargo, solamente las criaturas intelectuales pueden alcanzar a Dios si mismo, por algunos de sus actos de conosciemento y de amor. Pero una cosa es poseer y gozar de una fin, y otra tender sencillamente hacia él por un impulso mas o menos implicito, un empuje mas o menos ciego. Si los seres se diferencian hasta el infinito por la semejanza mas o menos perfecta que llegan a poseer del bien divino, todos sin embargo, 'convenien' y se reunen en este fin unico, en esta unica res que es dios, fin ultimo que cada uno persigue a sua manera : omnia appetunt Deum ut finem* ».

⁸ Pour un relevé des citations thomasiennes portant sur l'*appetitus naturalis* ou l'*inclinatio naturalis* : J. HAMESSE, E. PORTULAPI, « Approche lexicographique de l'intentionnalité et de la finalité dans l'œuvre de Thomas d'Aquin », in J. Follon, J. Mac Evoy éd., *Finalité et intentionnalité : doctrine thomiste et perspectives modernes*, Louvain-la-Neuve, 1992, p. 76-83.

⁹ C. MICHON, in THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils II : La création*, Paris, 1999, p. 201 : « *il y a en toutes choses, en effet, un appétit du bien, puisque le bien est ce que toutes choses désirent* » ; C. MICHON, in THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils II : La création*, Paris, 1999, p. 420, note 62 : « *nous avons*

juxtaposant également ces deux notions, utilise deux termes différents¹. Répète-t-il la même notion ou distingue-t-il nettement les deux notions comme l'a suggéré L. Charlier² ? Dans son commentaire sur les *Sentences*, Thomas accordait à la volonté d'« *appetere* » et d'« *amare* »³. Il accordait à « *appetere* » le sens de « désirer ». Il entendait suivre Augustin⁴. Il incluait le désir aristotélicien dans la volonté augustinienne. Depuis, le *De Veritate*, l'Aquinat a assimilé la volonté à un appétit rationnel. En conséquence, il est obligé de proposer une théorie différente de celle du commentaire sur les *Sentences*. Il accorde désormais à tout appétit la faculté de désirer. Il n'est donc pas envisageable de séparer *desiderarium naturale* et *appetitus naturale*, ni d'accorder le désir à la seule volonté humaine.

Thomas cherche-t-il à inclure le désir augustinien dans l'appétit aristotélicien ? Il entend plus probablement articuler la notion de désir de l'*Éthique* et la notion d'appétit du *De anima*. Il en reste ainsi fidèle à sa nouvelle anthropologie et peut avancer qu'il préexiste, en l'homme, une disposition capable de saisir le créateur⁵. Il rejoint, sans le savoir, une théorie

rendu le latin pour manifester la quasi-équivalence, au moins dans ce texte, des termes 'appétit' et 'désir', que le français permet de faire correspondre au couple 'appetitus-desiderius', mais qui autorise l'usage du verbe commun 'désirer' pour rendre 'desiderare' et 'appetere' ».

¹ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, F. Bossier et J. Brams éd., Leiden-New York, 1990, I, 9, 192 a 18-19, p. 39, 11-14 : « *Existente enim quodam divino et optimo appetibili, quod quidem contrarium est ipsi, dicimus, est, aliud autem aptum naturam esse appetere et desiderare ipsum secundum ipsum naturam* ».

² L. CHARLIER, dans son étude « Puissance passive et désir naturel selon S. Thomas », in *E.T.L.*, 7, 1930, p. 659, affirme, en effet, que l'appétit naturel est en tout être et le désir seulement dans la volonté humaine, car ce dernier ne saurait exister sans la connaissance naturelle de l'intellect, propre à l'homme : « *Ce désir est appelé naturel. Il est dit tel non seulement parce qu'il procède de la faculté naturelle de la volonté, qu'il suit à une connaissance naturelle des effets de Dieu et que son terme est Dieu en tant que connu par la lumière de la raison, mais encore et surtout parce qu'il a son fondement dans une réelle capacité passive de la nature* ». Il n'est pas davantage envisageable d'assimiler les deux notions comme le fait J. LAPORTA dans son étude « Pour trouver le sens exact des termes *appetitus naturalis*, *desiderium naturale*, *amor naturalis*., etc., chez Thomas d'Aquin », in *A.H.D.L.M.A.*, 40, 1973, p. 41-44.

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 3, q. 4, sol, p. 126 : « *duos actus voluntatis, scilicet appetere, quod est rei non habitae, et amare, quod est rei non habitae* ».

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Enarratio in Psalmus*, 62, *Sermo ad Pleben*, 5, P. L. 36, 750 : « *Omnis qui subi vult aliquid praestari, in adore est desiderii : ipsum desiderium sitis est animae* » ; 118, 8, 4, P. L. 37, 1512 : « *Quis nesciat in creaturis esse concupiscentiam, in creaturis esse desiderium ?* ».

⁵ Sur ce point : T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, 1985, p. 34-36 : « *El deseo natural de unir se al Creador* ».

proposée par Plotin¹. Dans le *De Veritate*, l'Aquinate faisait de la volonté le moteur de l'âme. Dans la *Summa contra Gentiles*, il fait du désir le moteur de l'âme. Précisément, il reprend la théorie aristotélicienne de l'*orexis* dont il transforme le sens. Il indique que la recherche du bien provient d'un dynamisme interne, différent de celui de l'appétit ou de l'intellection. Il signifie qu'il existe en toute nature, même passive, un principe qui l'oriente vers sa cause finale². Il suit en cela Averroès dont la traduction latine fait du désir le moteur de l'action, au même titre que l'intellect³. Il fait donc du désir le moteur actif de l'appétit passif. Ainsi, nie-t-il la passivité que confère à tout être la théorie aristotélicienne de la forme. Il pourra ainsi accorder à la volonté d'être à la fois active et passive.

c) Tout agent agit pour une fin qui lui est propre.

Thomas rappelle « *que tout agent agit pour une fin qui lui est propre* »⁴ et « *pour son propre bien* »⁵. Suivant Aristote, il adhère à la théorie de la causalité formelle : chaque être agit vers une fin qui lui est propre selon son être qui lui est propre ; aucun être n'est libre vis-à-vis de sa forme mais la nature est elle-même un principe d'action⁶. L'Aquinate accorde à l'agir une orientation⁷ et se montre, sur ce point, plus proche des stoïciens que d'Aristote. Dans le *De anima*, ce dernier souligne l'existence de désirs contraires et rappelle que l'objet du désir n'est pas unique mais varié. Si, comme Aristote, le dominicain concède à chaque être une orientation vers le bien, il corrige celui-ci en accordant une fin déterminée et unique à tous les êtres⁸. Il accorde au bien final de parfaire l'être qui se meut vers lui.

¹ PLOTIN, *Ennéades*, 30, III, 8, 11, 21-25, L. Brisson et alii trad., Paris, 2006, p. 48 : « *Ainsi le Bien a donné à l'Intellect, qui s'efforçait de le voir, cette trace de lui-même qui est l'intellect. C'est pourquoi le désir est dans l'Intellect, qui désire toujours et qui obient toujours* ».

² Ia-IIae, q. 30, a. 1, ad. 2, p. 110 : « *desiderium (...) importat (...) simplicem motum in rem desideratam* ».

³ AVERROÈS, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. Crawford éd., III, n°49, p. 517 : « *omne desiderium est desiderium ad aliquid, ideo desiderium non est principium movens intellectum operativum, sed illud desideratum movet intellectum* ».

⁴ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 2, p. 5-6 : « *Quod omne agens agit propter finem* ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 3, p. 9 : « *Quod omne agens agit propter bonum* ».

⁶ J. LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris, 1965, p. 26 : « *De même que ne peut exister un être qui ne soit quelque chose, de même ne peut exister un être sans fin, soit une fin déjà conquise, soit une fin à acquérir* ».

⁷ B. INWOOD, *Ethics and Human action in Early Stoicism*, Oxford, 1985, p. 184-194 : « *Orientation* ».

⁸ Ibid, p. 194-201 : « *The pursuit of things in accordance with nature* ».

d) L'homme est spécifié par la béatitude.

1. La cause finale meut par le désir.

Suivant la *Physique*, Thomas fait du bien la cause finale qui meut en suscitant un désir. À la suite d'Augustin, il reconnaît qu'un seul bien peut combler le désir de l'homme : Dieu¹. Il s'écarte de Maïmonide pour qui Dieu est au-delà du désir de l'homme. Il s'écarte d'Alexandre d'Aphrodise selon lequel la causalité du désir n'est influencée par aucune autre force motrice². L'Aquinate ne précise pas que le désir n'est pas un moteur mû³. Il suit la *Métaphysique*⁴ et Avicenne sur ce point⁵. Ce dernier nie que le premier moteur soit une cause matérielle du mouvement⁶. Il en fait une cause car objet de désir (*shahwa*)⁷. Il nie que ce mouvement soit violent : il fait de ce désir un désir naturel qu'il lie à l'action volontaire⁸. Thomas n'est pas le premier théologien à proposer une telle théorie : Roland de Crémone,

¹ *Summa contra Gentiles*, III, c. 63 ; c. 88, n°3.

² ALEXANDRE D'APHRODISE, *De fato*, P. Thillet, Paris, 1983, 2^e éd., XI, 178, 24 ; XV, 185, 12-20.

³ C. NATALI, *L'action efficace. Etudes sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, 2004, p. 195 : « Une certaine difficulté au sujet du rapport entre cause finale et désirs subsiste, même dans la philosophie aristotélicienne ; en témoigne le désaccord entre les commentateurs du *De anima*, qui se trouvent dans une incertitude complète pour expliquer la thèse selon laquelle l'activation du désir de la part du désiré est source d'un mouvement physique des membres du corps. Aristote dit que le désir est un moteur mû, mais le désir est une 'partie' de l'âme, et l'âme est immobile, donc elle ne fait pas partie de la chaîne universelle du mouvement : comment expliquer cette contradiction apparente ? ».

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, XII, c. 6, p. 213, 18-19 : « *Movet autem quasi desideratum* ». S. ROUX, *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Paris, 2004, p. 184-190 : « Le problème de la causalité finale en *Métaphysique A*, 7 ».

⁵ Sur ce point : C. BELO, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden-Boston, 2007, p. 105-108.

⁶ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., t. 2, Louvain-Leiden, 1980, IX, c. 2, 387, p. 455 : « *Sed primus motor eius est virtus libera a materia omnino et omni modo* ».

⁷ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., t. 2, Louvain-Leiden, 1980, IX, c. 2, 387, p. 455 : « *postquam non est possibile eam moveri ullo modo inquantum ipsa movet, et fecit varietates et est libera, sicut iam tibi innotuit hoc, tunc oportet ut et ipsa moveat, quemadmodum motor movet, mediante motu alterius motoris qui est actor motus ab initio suo, qui variatur propter eam, et hic est modus quo movet motor motoris* ».

⁸ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., t. 2, Louvain-Leiden, 1980, IX, c. 2, 387, p. 455 : « *quod omne quod movetur, motu non violento, ad liquid est et desiderium alicuius est, adeo quod naturae etiam est desiderium rei naturalis et hoc est perfectio essentialis corpori vel in sua forma vel in suo ubi vel in suo situ. Desiderium vero voluntatis est aliquid voluntarium* ».

dans sa *Summa*, lie les notions d'appétit et de désir à propos du divin¹. Suivant ce modèle, l'Aquinate lie Aristote et Augustin : le désir est naturel mais possède une origine transcendante. En conséquence, Thomas ne prend pas la peine de démontrer la justesse de ce désir puisqu'il correspond, pour l'homme, à un désir du bien. Contrairement à Augustin, il n'explique pas ce désir par la mémoire « inconsciente » de Dieu présent en l'âme. Sur ce point, il s'écarte de l'*Éthique*. Il ne fait du bien désiré ni une chose contingente ni le résultat d'une délibération : chacun désire ce qui lui apparaît comme bon. Néanmoins, l'Aquinate ne prend pas la peine de démontrer, contrairement à Albert le Grand dans son *Super Ethica*², que ce désir ne porte que sur un seul et même bien : le souverain bien. Il ne le fera que dans son commentaire sur l'*Éthique*.

2. Le désir est spécifié par le bonheur.

Thomas ordonne l'agir de l'homme vers la recherche du bonheur. Dans le commentaire sur les *Sentences*, il étudiait le bonheur en lien avec les béatitudes évangéliques³. Dans la *Summa contra Gentiles*, influencé par Aristote et Averroès⁴, il fait du désir du bonheur le principe de l'action⁵. Par la position qu'il accorde au thème du bonheur dans le *Livre III*⁶, il en fait le point de rencontre entre l'agir divin vers l'homme et l'agir humain vers Dieu⁷. Il a déjà précisé, dans son commentaire sur les *Sentences*, que cette orientation

¹ ROLAND DE CREMONE, *Summa*, A. Cortesi éd., Bergamo, 1962, III, 4-6, p. 215 : « *Tamen videtur, secundum Aristotelem, quod illud, quod ab omnibus desideratur, sit esse, quia dicit quod omnia appetunt divinum, hoc est esse* ».

² ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, I, 2, 9, p. 7 : « *utrum omnia appetant bonum unum. Quod non, videtur* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, M. F. Moos éd., III, d. 34, q. 1, a. 4, p. 1124-1130 : « *Videtur quod beatitudines non respondeant singulis donis* ». S. PINCKAERS, dans son étude « La voie spirituelle du bonheur selon saint Thomas d'Aquin », in C.-J. Pinto de Oliveira éd., *Ordo sapientiae et amoris*, Fribourg, 1993, p. 267, évoque une « ébauche du traité du bonheur ».

⁴ AVERROÈS, *Metaphysica*, XII, n°51

⁵ É.-H. WÉBER, « Le bonheur dès à présent, fondement de l'éthique selon Thomas d'Aquin », in *R.S.P.T.*, 78, 1994, p. 389 : « *Le bonheur est une question permanente qui préside à toute la vie de l'homme. Le désir qui y tend constitue, selon Thomas d'Aquin, le moteur de toutes les activités intelligentes et volontaires, les seuls qui soient formellement humaines. La félicité est en effet la fin du sujet intelligent et de lui seul* ».

⁶ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 1-63.

⁷ S. PINCKAERS, « La voie spirituelle du bonheur selon saint Thomas d'Aquin », in C.-J. Pinto de Oliveira éd., *Ordo sapientiae et amoris*, Fribourg, 1993, p. 269 : « *Il va placer le traité de la béatitude au centre même de son* ».

naturelle est diminuée mais ne disparaît pas à la suite du péché¹. Influencé par Avicenne, Thomas accorde à deux formes de bonheur de spécifier l'acte humain : le bonheur terrestre et la béatitude *post-mortem*.

3. L'acte est achevé par la connaissance intellectuelle de Dieu.

Thomas suit Avicenne pour qui le désir est « *la voie de l'assimilation* »². Pour celui-ci, « *si l'action est préparée pour faire exister une perfection, le mouvement se termine lorsque cette perfection est atteinte* »³. En conséquence, le dominicain énonce : « *La félicité est la fin ultime que l'homme désire par nature* »⁴. Dans son commentaire sur les *Sentences*, il mentionne que l'homme « *tend naturellement vers ce qui convient à sa raison et son intellect* »⁵. Comme dans le *De Veritate*, il accorde à la béatitude d'être de nature intellectuelle⁶. Il lui accorde d'actuer parfaitement l'intellect et de parfaire la nature de l'homme. Proposer

œuvre, pour en faire la charnière assurant la communication de l'action de Dieu avec la vie et l'action de l'homme ».

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 39, q. 2, a. 1, arg. 5, p. 992 : « *quod inclinatio illa naturalis nunquam per peccatum tollitur, quamvis habilitas, ut dictum est, sepe per peccatum minuat* ». Sur ce point : S. PINCKAERS, « La voie spirituelle du bonheur selon saint Thomas d'Aquin », in C.-J. Pinto de Oliveira éd., *Ordo sapientiae et amoris*, Fribourg, 1993, p. 270-271 : « L'ascension vers Dieu par voie de félicité ».

² AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., Louvain-Leiden, 1980, t. 2, IX, c. 6, 397, p. 470 : « *Oportet igitur ut si ei desiderium ad illum propter assimilandum iuxta hanc formam, non est perfectio primipendeat ex eo* ».

³ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., Louvain-Leiden, 1980, t. 2, IX, c. 2, p. 457 : « *Restat igitur inquisita per motum sit existens per se cuius natura non est ut apprehendatur. Omnem autem bonitatem cuius haec est natura non inquit intellectus, nisi ut assimiletur ei secundum quod sibi possibile est ; assimilari vero ei est intelligere de se quod non est illi simile <...>. Et ideo oportet permaneat semper, secundum quod perfectius est, esse substantiae eius in suis dispositionibus et comitantibus ad modum illius ; cui potuit acquiri sua perfectio ultima in initio suo, et deinde assimilatur ei in perseverantia ; cui autem non potuit acquiri sua perfectio in initio suo, completur in eius assimilatione per motum* ».

⁴ *Summa contra Gentiles*, III, c. 48, n°3, p. 130 : « *Felicitas autem est ultimus finis, quem homo naturaliter desiderat* ».

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 39, q. 2, a. 1, resp., p. 991 : « *Ude in illud quod est conveniens sibi secundem rationem et intellectum, naturaliter tendit* ».

⁶ *Summa contra Gentiles*, III, c. 53, p. 146-147 : « *Quod intellectus creatus indiget aliqua influentia divini luminis ad hoc ut Deum per essentiam videat* » ; c. 57, p. 160-161 : « *Quod omnis intellectus, cuiuscumque gradus, particeps esse potest divinae visionis* ».

une telle théorie n'est pas évident. Thomas se heurte frontalement aux théories théologiques de tradition augustinienne. Il bénéficie des travaux d'Albert le Grand sur le Livre X de l'*Éthique*. Celui-ci, liant cosmologie et psychologie¹, propose une doctrine de la félicité comme réalisation de l'essence pensante de l'homme fondée sur l'intellect². À sa suite, l'Aquinate lie psychologie et éthique dans la contemplation intellectuelle de l'essence divine³. Boèce de Dacie reprendra cette théorie dans son *De Summo Bono*⁴.

4. Le désir du bien ne peut pas ne pas être satisfait.

Thomas accorde à chaque agent d'être ordonné à la perfection de sa forme. Il est catégorique : « *il est impossible que le désir naturel ne soit pas satisfait* »⁵. S'il reprend une affirmation d'Aristote, il cherche néanmoins à se démarquer de l'enseignement des maîtres es-arts. Par exemple, Siger de Brabant, dans ses *Quaestiones in Metaphysicam*, demande : « *si le désir naturel est en vain* »⁶. Il utilise Averroès pour poser le problème¹. Siger définit la

¹ Sur ce thème : J. MÜLLER, *Natürliche Moral und philosophische ethik bei Albertus Magnus*, Münster, 2001, p. 107-110 : « Psychologische und theologisch-kosmologische Voraussetzungen ».

² Sur ce thème : A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique*, Paris, 2005, p. 325-328 : « Les degrés de l'intellect et la divinisation de l'homme ». Pour une lecture du Livre X de l'*Éthique* par Albert : A. TINE, « La vita contemplativa nella Lectio XV del Libro X del *Super Ethica* di Alberto Magno », in *Les philosophies éthiques et politiques au Moyen Age*, 1995, II, p. 1133-1146.

³ Pourtant, Thomas a cité, dans son commentaire sur les *Sentences* et dans le *De Veritate*, la condamnation par les maîtres de l'université de Paris, en 1241, de la proposition suivante : « *L'essence divine ne sera pas vue en elle-même ni par l'homme ni par l'ange* ». Bien que la condamnation soit réitérée en 1244, la théorie issue de Denys s'impose progressivement dans les œuvres de nombreux théologiens. Thomas est conforté par les positions nouvelles prises notamment par Bonaventure et Albert le Grand. Dans ses *Quaestiones Disputatae de Scientia Christi*, vers 1255, dans une lecture nouvelle de la *Théologie mystique* de Denys, influencée par Thomas lui-même, Bonaventure rétablit le statut noétique de la béatitude. J.-P. TORRELL, « La vision de Dieu *per essentiam* selon saint Thomas d'Aquin », in *Recherches thomasiennes*, Paris, 2000, p. 177-197.

⁴ BOÈCE DE DACIE, *De Summo bono*, in *Sur le bonheur*, R. Imbach, I. Fouche éd., Paris, 2005, p. 146 : « *Optima autem virtus hominis ratio et intellectus est. Est enim summum regimen vitae humanae tam in speculando quam in operando* ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 48, n°11, p. 131 : « *Impossibile est naturale desiderium esse inane : natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane desiderium naturae si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. Est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam* ».

⁶ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy éd., Liber II, q. 3, p. 52-54 : « *Utrum naturale desiderium possit esse otiosum* ».

notion d'*otiosum* comme « *quelque chose dans laquelle la fin n'est pas incluse* »². Il distingue deux modes d'*otiosum* : le premier concerne l'absence de fin³ ; le second concerne une fin qui est impossible à atteindre⁴. Suivant Aristote, Siger refuse que le désir ne porte pas sur une fin. Il lui accorde de porter que sur quoi il est apte. Il précise : « *de l'appétit du bien surgit la volonté* »⁵. Il sous-entend que le désir du bien cause le vouloir du bien. Il promeut une théorie qui semble déterministe pour les théologiens. Contrairement à Siger, Thomas ne démontre pas l'indétermination du désir.

Dès le commentaire sur les *Sentences*, Thomas évoque un désir naturel portant vers la béatitude⁶. Contrairement à Augustin, dans son *De Trinitate*⁷, il ne relève pas que la notion de désir introduit une contradiction entre la nécessité de la fin et la liberté de l'action. Contrairement à Guillaume de Saint-Thierry, il n'évoque pas la nécessité de purifier le désir pour le transformer en amour de charité. L'Aquinate ne manifeste aucune angoisse sur le devenir de l'homme mais, au contraire, une certitude aristotélicienne, fondée sur le fonctionnement même de la nature. Il fait de ce désir un principe d'action immuable qui pousse l'homme à tendre vers ce qu'il ne possède pas. Roger Bacon propose une théorie similaire⁸. L. Charlier a affirmé que Thomas superpose un désir surnaturel au désir naturel¹.

¹ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy éd., Liber II, q. 3, 3, p. 52 : « *Commentator dicit quod naturale desiderium non est otiosum* ».

² SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy éd., Liber II, q. 3, 4-5, p. 52 : « *otiosum est quod non includit finem quem natum est includere* ».

³ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy éd., Liber II, q. 3, 10-11, p. 53 : « *Primo modo non potest esse sic otiosum quod impossibile sit includere finem suum* ».

⁴ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy éd., Liber II, q. 3, 15, p. 53 : « *Voluntas tamen vel desiderium animale est ad impossibile* ».

⁵ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy éd., Liber II, q. 3, 31, p. 53 : « *ex appetitu boni surgit voluntas* ».

⁶ *Scriptum super libros Sententiarum*, IV, d. 49, q. 1, a. 1, q1a 1, sol. 1 : « *Beatitudo, cum sit naturaliter ab omnibus hominibus desiderata, nominat ultimum humanae vitae finem* ».

⁷ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, XIII, 2, 7, 16, p. 284 : « *Quid igitur ? an dicendum est etiamsi nihil sit aliud beate vivere quam secundum virtutem vivere, tamen et qui hoc non vult, beate vult vivere ? Nimis quidem hoc videtur absurdum. Tale est enim ac si dicamus : et qui non vult beate vivere, beate vult vivere. Istam repugnantiam quis audiat, quis ferat ? Et tamen ad hanc contrudit necessitas, si et omnes beate velle vivere verum est, et non omnes sic volunt vivere, quomodo solum beate vivitur* ».

⁸ ROGER BACON, *Moralis Philosophia*, E. Massa éd., Zurich, 1953, 29 : « *Et Aristotiles, primo Moralis philosophie, docet quod appetitus humanus non potest terminari in aliquo bono, nisi in summo, quod claudatur, quia desiderium anime rationalis transcendit omne bonum finitum et vadit in infinitum ; et ideo oportet quod*

Mais, l'Aquinate ne propose pas une telle théorie. En effet, il conçoit le désir naturel comme portant naturellement sur le transcendant. Ouvertement, il récuse la liberté de l'homme face à son désir de la cause finale qui engage tout son être. Il prouve son argumentation sur la notion de nature et plus précisément sur la théorie de la finalité de la nature. Il s'appuie sur la théorie du *De Caelo*, relayée par Averroès, selon laquelle « *la nature ne fait rien en vain* ». En d'autres termes, si un effet a nécessairement une cause, un effet a nécessairement une finalité inscrite dans sa propre nature. Le dominicain inscrit le désir de l'homme dans une chaîne causale dont la finalité des effets est l'obtention de la béatitude.

Thomas est proche de Boèce de Dacie qui, dans son *De summo bono*, refuse l'opposition entre vouloir et pouvoir. Tous deux refusent de faire du désir une velléité. Le théologien précise que l'appétit naturel, poussé par le désir, ne peut rechercher indéfiniment une chose désirable qui n'existe pas². Contrairement aux stoïciens, l'Aquinate lui accorde une orientation métaphysique. Comme Albert, il inscrit le désir du bien dans une métaphysique de l'agir. En conséquence, il fait de ce *desiderium naturale* le fondement de son éthique et du retour au principe divin³. Comme Aristote, il inscrit l'action humaine dans l'action naturelle. Il remplace la théorie de l'obéissance à la loi naturelle présentée dans son commentaire sur les *Sentences* par celle de la recherche du bien final. Influencé par Albert⁴, Thomas assimile le

bono summo et infinito, quod est Deus, participet, si eius appetitus debet compleri ; sed constat ipsum per felicitatem esse complendum ; quare oportet quod Deo fruatur in eternum ».

¹ L. CHARLIER, « Puissance passive et désir naturel selon S. Thomas », in *E.T.L.*, 7, 1930, p. 658-66, énonce que le désir naturel est incapable d'envisager la vision de l'essence divine. En fait, il propose une solution postérieure à Thomas, transmise à par la controverse entre Cajétan et Baius.

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 25, p. 66 : « *Non enim est abire in infinitum in appetite naturae, quia desiderium naturae frustraretur, quum non sit possibile pertransire infinita* ».

³ J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, 1975, p. 167 : « *en effet, le bien que toute chose désire comme sa perfection immanente, n'est qu'une image un reflet de l'Être et du Bien absolu. Le désir de cet Être et ce Bien absolu est donc impliqué dans toute tendance. Mais il faut aller plus loin : cette implication n'est pas celle d'une conséquence dans un principe, mais celle d'un principe dans une conséquence. L'être créé tend à son bien propre, parce qu'il tend à la ressemblance divine, et non e converso. L'assimilation à Dieu est la fin dernière, et donc la première visée* ».

⁴ É.-H. WÉBER, « Dynamisme du bien et statut historique du destin créé », in *Die Machte des Guten und Bosen*, A. Zimmermann éd., Berlin-New York, 1977, p. 179-180 : « *La métaphysique albertinienne du bien est vaste et puissante, mais apparaît souvent imprécise. Fondée à titre principal sur la doctrine dionysienne de Dieu qui comme Bien suprême se diffuse, elle intègre d'importantes conceptions issues d'autres sources : Augustin, Boèce, Aristote, Avicenne, le De Causis etc. Fécondant les éléments aristotéliens et augustinien grâce à l'acception dionysienne du bien, elle instaure une perspective nouvelle pour entendre la distinction*

Bien à Dieu. Il ne précise pas comment cette tendance innée est tournée vers une fin surnaturelle et se contente d'affirmer que le désir ne peut cesser tant que la Cause finale n'est pas atteinte. En revanche, il précisera dans son commentaire sur l'*Éthique* que l'homme ne peut être heureux tant qu'il lui reste quelque chose à désirer¹.

Thomas propose une théorie qui semble remettre en cause à la fois l'existence de la tentation et l'acte méritoire. En effet, le désir impose à l'être la recherche du Bien final. Or, si l'être se porte naturellement vers le bien, l'acte méritoire ne semble pas exister. Dans ses *Quaestiones*, Étienne Langton a soulevé le problème, sous une forme inverse. Étudiant l'appétit sensible, il demandait si, le premier mouvement de l'appétit se portant sur le mal, le premier mouvement vers le bien n'est pas méritoire. Il répondait à la négative, affirmant que l'acte méritoire ne peut exister qu'après délibération². Mais, l'Aquinate ne semble pas connaître sur ce point la théorie de Langton. Pourtant, il ne remet pas en cause l'acte méritoire mais ne se pose pas ici le problème car il interprète l'agir humain à partir de sa motion par la cause finale.

2) Livre II, chapitre 47 : L'agir des êtres intellectuels est volontaire.

a) Les êtres intellectuels sont-ils dotés de volonté ?

Thomas demande « *si les substances intellectuelles sont dotées de volonté* »³. Par sa question, il confronte ouvertement les théories aristotélicienne et augustinienne de l'âme. Il reprend, en fait, une question de son *De Veritate*⁴. M. Corbin a remarqué que l'Aquinate doit résoudre une contradiction majeure : celle de la détermination naturelle et nécessaire de

traditionnelle entre le bien de nature, 'bonum naturae', et le bien moral, 'bonum moris'. En privilégiant le sens de cause que le ps-Aréopagite assigne au bien, en prenant appui sur Averroès qui propose une conception exigeante de la causalité, le maître de Cologne justifie de façon intéressante le titre de 'bonum' appliqué à Dieu, soulignant qu'il s'agit d'une causalité 'per essentiam', par contraste avec le cas créé où le bien ne dit plus que cause participée ».

¹ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, I, Lectio 9, p. 33 : « *Et hoc maxime convenit felicitati, alioquin non terminaret motum desiderii, si extra ipsam remaneret aliquid quo homo indigeret ; omnis enim indigens desiderat adisci id quod indiget. Unde manifestum est quod felicitas est bonum per se sufficiens* ».

² O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, t. 2, p. 510.

³ *Summa contra Gentiles*, II, c. 47, p. 376-377 : « *Quod substantiae intellectuales sunt volentes* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae de Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 1, p. 611-616 : « *Utrum omnia bonum appetant* ».

l'appétit et celle de la libre indétermination de la volonté¹. En effet, pour assimiler l'appétit des êtres intellectuels à la volonté, le dominicain doit prouver la liberté de cet appétit vis-à-vis du désir et du bien final. Propose-t-il sur ce point une théorie déterministe ou compatibiliste ?

b) Les êtres intellectuels se meuvent eux-mêmes.

Thomas accorde aux êtres intellectuels de se mouvoir eux-mêmes. Comme dans le *De Veritate*, il construit sa démonstration sur la notion physique de mouvement². S'appuyant sur le *De anima*, le théologien distingue l'appétit naturel, l'appétit sensible et l'appétit intellectuel. Il hiérarchise ces appétits. Il rattache l'appétit naturel aux êtres dépourvus de raison³, l'appétit sensible aux animaux⁴ et l'appétit intellectuel, qu'il nomme *voluntas*, aux êtres intellectuels⁵. Son intérêt pour la théorie du mouvement est renforcé par la traduction nouvelle faite, en 1260, sur le grec, du *De Motu (Progressu) animalium* par Guillaume de Moerbeke. Se référant à la *Physique*⁶, il distingue les êtres mus et ceux qui se meuvent eux-mêmes : les êtres mus sont mus par une cause extérieure ; ceux qui se meuvent eux-mêmes possèdent en eux-mêmes le principe de leur action ; les êtres mus ne sont pas libres ; seuls les êtres qui se meuvent eux-mêmes ont la volonté. Ceux-ci sont libres car ils ont la maîtrise de leur acte⁷. Dans son commentaire du *De anima*, il rattachera la théorie de l'automouvement à la notion même de vie⁸. Il ne fait de la vie un attribut accidentel mais substantiel qui permet

¹ M. CORBIN, *Du libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1992, p. 37 : « la contradiction qui habite la division de la 'nature' en détermination naturelle et libre indétermination ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, VIII, 5, 257 a 25-27, p. 300 : « Non enim necesse est semper moveri quod movetur ab alio, et hoc quod moveatur ; stabit ergo. Quare aut etiam a quiescente movebitur quod movetur primum, aut ipsum se ipsum movebit ».

³ *Summa contra Gentiles*, II, c. 47, n°2, p. 376 : « dicitur naturalis appetitus : sicut dicitur quod lapis appetit esse deorsum ».

⁴ *Summa contra Gentiles*, II, c. 47, n°2, p. 376 : « In his autem quae cognitionem sensitivam habet, dicitur appetitus animalis, qui dividitur in concupiscibilem et irascibilem ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, II, c. 47, n°2, p. 376 : « In his vero quae intelligunt, dicitur appetitus intellectualis seu rationalis, qui est voluntas ».

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, VIII, c. 5, 7.

⁷ *Summa contra Gentiles*, II, c. 47, n°3, p. 377 : « per quam substantia aliqua eest domina sui actus ».

⁸ *Sententia Libri De anima*, II, Lectio 1, n°219 : « Propria autem ratio vitae est ex hoc quod aliquid est natum movere seipsum, large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus quidam dicitur ».

d'avoir une existence et une opération propres. Thomas fait de l'automouvement une caractéristique ontologique de l'être libre.

c) Les êtres intellectuels ont un intellect libre.

Thomas rappelle que « *le principe de toute opération est la forme par laquelle quelque chose est en acte* »¹. Il fait de la forme pensée le principe du mouvement. Même s'il ne fait pas, comme Théophraste² ou les stoïciens³, du désir un mouvement rationnel, l'Aquinate lie activité intellectuelle et désir. Il doit cette théorie à Aristote qui pose que le désir est mû par ce qui est jugé bon⁴. Mais, cette théorie semble déterminer le mouvement de l'appétit au jugement et déterminer le jugement à ce qui est appréhendé comme un bien. Or, Thomas nie toute nécessité.

Thomas oppose l'homme et l'animal. Tous les théologiens et les philosophes sont unanimes pour définir l'homme comme plus noble que l'animal car doué d'une âme intellectuelle⁵. Tous distinguent l'acte humain du mouvement animal. Pour le démontrer, l'Aquinate suit le *De anima*. Il relève que l'animal est mû par les formes sensibles qu'il reçoit⁶. Son raisonnement est directement issu d'Aristote. Aristote fait de l'activité sensible ce

¹ *Summa contra Gentiles*, II, c. 47, n°4, p. 377 : « *Principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu : cum omne agens agat in quantum est actu* ».

² THEOPHRASTE, *Métaphysique*, J. Tricot trad., Paris, 1948, 5 a 28-5 b 10.

³ A.-J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 59 : « *dans la perspective ouverte par le monisme psychologique des stoïciens, la boulesis est elle-même entièrement raison : non pas désir se pliant à la raison, mais raison désirante* ».

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, XII, 7, 1072 a 30, p. 213 : « *Desideramus autem quia videmus bonum aut videtur eo quod desideramus; principium enim est intelligentia. Sed intellectus ab intellectuali movetur* ».

⁵ Pour les philosophes antiques, il existe unité de la vie animale et humaine. ARISTOTE, *Les politiques*, I, 2, 1253 a 2-3. Sur ce point : R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, Paris, 1988, p. 220-234 : « L'animal le plus parfait ». Le thème est banal : dans un *sophisma*, Siger de Brabant demande si chaque homme est nécessairement un animal. SIGER DE BRABANT, *Ecrits de logique, de morale et de physique*, B. Bazán éd., Louvain-Paris, 1974, p. 43-52 : « *Sophisma : Omnis homo de necessitate est animal* ». T. W. KÖHLER, *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, Leiden-Boston, 2008.

⁶ *Summa contra Gentiles*, II, c. 47, n°4, p. 377 : « *In animalibus etiam brutis formae sensatae vel imaginatae moventes non sunt adinventae ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptae in eis ab exterioribus sensibilibus, quae agunt in sensum, et diiudicatae per naturale aestimatorium. Unde, licet quodammodo dicantur movere seipsa, in quantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed*

qui définit l'animal, plus encore que le mouvement¹. Il va jusqu'à remarquer que certains animaux ne se déplacent pas mais possèdent la sensation. Dans son *De Génératione animalium*, il justifie la définition de l'animal par l'excellence de la sensation². Dans son *De Motu animalium*, il définit le désir animal comme un mouvant mû : « *L'animal se meut et se déplace par désir ou choix préférentiel, après avoir été altéré par la perception ou l'imaginon* »³. Le Philosophe semble laisser entendre que l'animal se meut soit sous l'action du désir, soit sous l'action d'un choix préférentiel parce qu'il a subi une altération, soit du fait de la perception d'un objet réel, soit du fait de son imagination. Aristote accorde à l'altération de provoquer le mouvement car elle opère la transition entre la perception et l'action. Dans son traité *De l'âme*, le Stagirite définit la sensation comme commune à l'âme et au corps de l'animal⁴. La sensation peut être considérée non comme une puissance (*dunamis*) mais une manière d'être (*hexis*) déterminée. Aristote fait dépendre le mouvement de l'animal des biens extérieurs qu'il reçoit par ses sens⁵. Il identifie deux moteurs qui font de l'animal un être mû : le bien corporel⁶ et la représentation de ce bien⁷. Aristote accorde à l'animal un jugement mais le définit comme spontané : chez l'animal, l'enchaînement *phantasia*-désir-action ne peut s'interrompre. Le Philosophe sous-entend que les animaux sont incapables de relier les prémisses à la conclusion correctement⁸. Cependant, Aristote admet que l'animal se meut lui-même d'un mouvement local puisqu'une partie de son corps est motrice⁹. Dans la *Physique*, il fait de l'articulation action-passion le propre du vivant. P.-M. Morel a souligné que cette articulation permet de comprendre comment un même individu peut être à la fois moteur et

partim ex exterioribus sensatis et partim a natura. Inquantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanita et plantas ; inquantum vero ipsum appetere de necessitate sequitur in eis ex formis acceptis per sensum et iudicium naturalis aestimationis, non sibi sunt causa quod moveant ».

¹ P.-M. MOREL, « La définition de l'animal par la sensation chez Aristote », in U. La Palombara, G. Lucchetta dir., *Mente, anima, e corpo nel mondo antico*, Pescara, 2006, p. 91-103.

² ARISTOTE, *De Génératione animalium*, I, 23, 731 a 34-731 b 2.

³ ARISTOTELES LATINUS, *De motu animalium*, 6, 701 a 4-6.

⁴ P.-M. MOREL, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, 2007, p. 71-89 : « III. La sensation et l'unité des facultés ».

⁵ J.-L. LABARRIÈRE, *L'intelligence et la vie des animaux selon Aristote*, Thèse, E.H.E.S.S., 1998.

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 10, 433 b 19.

⁷ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 10, 433 b 29.

⁸ R. LEFEBVRE, « Aristote, le syllogisme pratique et les animaux », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 60/4, 2008, p. 535-550.

⁹ ARISTOTELES LATINUS, *De motu animalium*, éd. L. Tarraco, Napoli, 1958, 7, 701 b 24 : « *Movetur enim et procedit animal appetitu aut electione alterto aliquo secundum sensum aut fantasiam* ».

mû¹. Ainsi, Aristote accorde-t-il à l'âme sensitive de l'animal d'être à la fois active et passive : passive, car elle a besoin d'être actualisée par la présence d'un objet sensible et active car elle s'actualise comme faculté de l'âme. Néanmoins, Aristote nie que l'animal soit libre : le fait de se mouvoir ne lui appartient pas en propre et a une forme d'automaticité². Thomas adhère à cette théorie et rejoint la conclusion d'Albert le Grand selon lequel « *les animaux n'ont ni le libre arbitre, ni le libre jugement, ni l'appétit libre* »³.

En revanche, Thomas nie que l'homme soit mû par les formes pensées de manière nécessaire. Il dépasse la définition aristotélicienne du désir comme « *moteur mû* ». Il précise que la forme pensée vient de l'intellect lui-même⁴. Il suit le *De anima* qui accorde à l'intellect de produire l'intelligible⁵. En conséquence, l'Aquinate accorde à l'homme de se mouvoir lui-même par les formes pensées et à l'appréhension de l'intellect de ne pas être déterminé à un seul objet⁶. Il n'est pas le premier à utiliser ce dernier argument : Philippe le Chancelier le présente dans sa *Summa De Bono*⁷. Thomas sous-entend que ni le bien ni le désir ne meut l'intellect par le biais d'une représentation. Il s'écarte de la théorie d'Averroès qui fonde la différence entre l'homme et l'animal dans la possession, pour l'homme, de l'intellect passible⁸. Selon Averroès, c'est l'existence de cet intellect en l'homme qui empêche la

¹ P.-M MOREL, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, 2007, p. 104 : « *La structure de l'articulation permet de comprendre comment un même individu –en l'occurrence l'animal- peut être à la fois moteur et mû, substantiellement unifié et pourtant double. La récurrence de la combinaison modale un et double, en puissance et en acte, montre clairement que nous avons affaire ici à un schéma explicatif fondamental* ».

² Sur ce point : J.-L. LABARRIÈRE, « Désir, sensation et altération », in *Aristote et le mouvement des animaux*, Villeneuve d'Ascq, 2004, p. 153-169.

³ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, Borgnet éd., t. 35, II, q. 70, a. 1, sol., p. 569 : « *Bruta non habent liberum arbitrium, nec liberi arbitrii iudicium, nec liberum appetitum* ».

⁴ *Summa contra Gentiles*, II, c. 47, n°4, p. 377 : « *Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata : ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat et per eam operatur* ».

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 430 a 10-25.

⁶ *Summa contra Gentiles*, II, c. 47, n°5, p. 377 : « *Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium* ».

⁷ PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa De bono*, N. Wicki éd., Berne, 1985, q. 2, p. 170 : « *dicit Philosophus quod intellectus possibilis potest intelligere contraria* ».

⁸ AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée*, A. de Libera trad., Paris, 1998, 2^e éd., p. 123 : « *C'est [aussi] par cet intellect (i. e. passible) que l'homme diffère des autres animaux* ».

jonction de l'intellect agent et de l'intellect possible avec les autres animaux¹. L'Aquinat ne retient pas une théorie qui défend l'existence d'un intellect unique pour tous les hommes.

d) Les êtres intellectuels ont une volonté libre.

Thomas prouve la liberté de la volonté vis-à-vis des images sensibles et de l'intellect. Il estime que l'indétermination de l'intellect prouve l'indétermination de la volonté. Résolument, il fait dépendre la puissance motrice de l'intellect. Il rejoint Avicenne sur ce point². Mais, traitant de manière extraordinairement disproportionnée de l'intellect et de la volonté, le dominicain ne parvient pas à lever toutes les ambiguïtés de son raisonnement. De manière contradictoire avec sa démonstration antérieure, il reconnaît implicitement la possibilité de la frustration de l'appétit, et donc du désir, si l'intellect se détourne du bien³. De manière étonnante, il n'introduit pas encore la notion aristotélicienne d'*electio*. Il raisonne en termes de jugement. Est-ce une concession à la théorie boécienne de l'arbitre ? Il n'en est rien. L'Aquinat utilise la notion de jugement car il centre son intention sur l'activité de l'intellect dont il fait la source de la liberté tandis qu'il restreint celle de la volonté. Il propose sur ce point une théorie intellectualiste mais non déterministe.

3) Chapitre 48 : Les êtres intellectuels ont la liberté de l'arbitre dans l'action.

a) L'arbitre est-il la cause de l'acte ?

D'emblée, Thomas affirme qu'avoir prouvé l'indétermination de la volonté prouve l'existence du libre arbitre dans les êtres spirituels : « *Ce qui précède montre que les*

¹ AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée*, A. de Libera trad., Paris, 1998, 2^e éd., p. 123 : « *si tel n'était pas le cas, il y aurait jonction de l'intellect agent et de l'intellect possible avec les [autres] animaux* ».

² AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, I, 4, p. 75, 49-52 : « *sicut vis motiva quae, cum vehementer optaverit vis desiderativa propter aliquid virtutis imaginativae aut intellectivae quod eam impellit ad hoc, movebit, aliter non* ».

³ Sur ce point : T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, 1985, p. 36-37 : « *La posibilidad de una inclinacion frustrada* ».

substances intellectuelles ont le libre arbitre dans leur opération »¹. Il propose un raccourci fulgurant comparé à ses démonstrations précédentes. Pour la première fois dans ses œuvres, il estime que prouver l'existence de la volonté prouve la liberté de l'arbitre. En conséquence, il propose une approche radicalement différente de ses écrits précédents. O. Lottin n'a pas perçu ce changement². En effet, l'Aquinate ne s'intéresse plus à l'arbitre en tant que puissance de l'âme. Il s'appuie sur ses démonstrations antérieures : l'arbitre est un acte. Comme dans ses écrits antérieurs, il assimile l'arbitre au jugement. Il propose une question inédite : l'arbitre est-il la cause de l'acte ? Comme dans le *De Veritate*, il cite la *Métaphysique* : « *liberum est quod sui causa est* ». Il définit ainsi la liberté : « *Ceux qui ne sont pas la cause de leur agir ne sont pas libres dans l'action* »³ ; « *seuls ceux qui se meuvent eux-mêmes sont libres dans l'action* »⁴.

b) L'arbitre est le jugement de l'intellect.

Thomas estime évident que les substances intellectuelles agissent par un arbitre⁵. Il pose que ceux qui ont « *la connaissance intellectuelle ont un jugement sur leurs opérations* »⁶. P. Siwek a avancé que l'Aquinate développe une théorie de la conscience de l'acte libre⁷. Mais, l'Aquinate n'entend pas le terme de conscience en ces termes. Précisément, il présente une théorie de la connaissance de l'acte libre. Suivant Aristote, il

¹ *Summa contra Gentiles*, II, c. 48, n°1, p. 379 : « *Ex hoc autem apparet quod praedictae substantiae sunt liberi arbitrii in operando* ».

² Ce que n'a pas relevé O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, t. I, Louvain-Gembloux, 1942, p. 237 : « *Ces derniers mots (i. e. du chapitre 47) peuvent surprendre. Saint Thomas ne conclut pas à l'existence du libre arbitre, mais à celle d'une volonté maîtresse de ses actes. Le saint Docteur concluait sans doute à l'indépendance, et dès lors, à la liberté de la volonté ; mais conformément à la méthode suivie dans le De Veritate, il a voulu dissocier la question de la volonté libre et celle du libre arbitre. De fait, ce dernier problème, fait dans la Summa contra Gentiles, l'objet du chapitre suivant* ». Cependant, O. LOTTIN n'a pas tenu compte du premier argument du chapitre 48, pourtant explicite.

³ *Summa contra Gentiles*, II, c. 48, n°1, p. 379 : « *Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo* ».

⁴ *Summa contra Gentiles*, II, c. 48, n°1, p. 379 : « *Sola ergo moventia se ipsa libertatem in agendo habent* ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, II, c. 48, n°2, p. 379 : « *Quod enim arbitrio agent, manifestum est* ».

⁶ *Summa contra Gentiles*, II, c. 48, n°2, p. 379 : « *eo quod per cognitionem intellectivam iudicium habent de operandis* ».

⁷ P. SIWEK, « La conscience du libre arbitre dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin », in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age*, Louvain-Paris, 1960, p. 595-600.

accorde à l'homme de connaître la nature libre de son acte par le jugement rattaché à la raison. Ouvertement, il assimile arbitre et jugement et réserve la capacité de juger aux seuls êtres raisonnables. En fait, il distingue trois catégories d'êtres : ceux qui n'ont pas de jugement, ceux qui ont un jugement déterminé par la nature à un seul objet et ceux qui ont un jugement libre. Suivant Denys¹, il lie la possession ou l'absence de jugement à la connaissance. En conséquence, il propose une hiérarchie des êtres : les pierres² et les plantes n'ont pas de jugement car elles n'ont aucune connaissance ; les animaux ont un jugement déterminé par la nature car ils ont une connaissance fondée sur les sens ; les hommes ont un jugement libre car lié à la connaissance intellectuelle.

Thomas propose une théorie équivoque de la liberté : il accorde à tous un mouvement adapté à leur forme et donc une certaine liberté mais il accorde à l'homme seul d'être pleinement libre car possédant un jugement libre. S. L. Brock a suggéré que l'Aquinat définit cette liberté par l'analogie³. Il n'en est rien. En effet, le dominicain fonde la liberté sur la possession d'un intellect qu'il accorde à l'homme seul. Il dote l'homme d'un libre de jugement et, part conséquence, d'un libre arbitre⁴. Il n'entend pas cette capacité de jugement dans le même sens que celui qu'il lui accordait dans le commentaire sur les *Sentences*. Il le définit comme un jugement réflexif sur ses propres actions et non comme un synonyme de délibération sur des moyens à utiliser en vue d'atteindre une fin. Autrement dit, Thomas accorde davantage d'importance pratique au jugement que dans son commentaire sur les *Sentences*. Il s'écarte de Bernard de Clairvaux qui, dans son *De Gratia et libero arbitrio*,

¹ F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, p. 266 : « Globally, the hierarchy of the universe consists in its graded participation in those fundamental and universal perfections which proceed from God : Being, Life and Knowledge. Bodies possess existence alone (esse tantum) ; more nobles bodies possess soul and participate in the perfection of life (vivere). The most noble souls have the power of knowledge and share the perfection of intelligere ». THOMAS D'AQUIN, *In Liber de Causis*, 19, n°351.

² Augustin utilise également l'exemple de la pierre dans son *De libero arbitrio* III, 1, 2. Anselme reprend l'exemple dans son *De Veritate*, XII, 8-10.

³ S. L. BROCK, *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the theory of Action*, Edinburgh, 1998, p. 37, note 73 : « Would it possible to extend the meaning of freedom too, in analogical fashion, so as to apply it at least in some qualified way to all living things, insofar they all are some kind of cause of their acts? St thomas seems prepared to make such an extension ».

⁴ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, II, c. 48, n°3, p. 379 : « intellectualia vero non solum actionis, sed etiam liberi iudicii, quod est liberum arbitrium habere ».

accorde l'acte de se juger elle-même à la volonté¹. Il se montre marqué sur ce point par Aristote, au contraire de Bernard, influencé par Augustin.

Thomas synthétise la théorie de l'*Éthique* : la connaissance de la fin permet l'acte volontaire. Contrairement à Bonaventure, dans son *Itinerarium mentis in Deum*², il ne rattache pas le jugement à la loi divine. Il assimile l'acte volontaire à un acte causé par un principe intérieur. Il accorde à l'intellect d'être ce principe intérieur : la connaissance de la fin permet un jugement juste qui conduit à la fin. Il fait de l'arbitre le jugement de l'intellect. Il ne retient pas sa théorie du *iudicium electionis* énoncée dans le *De Veritate*. Il suit Averroès sur ce point. Celui-ci, critiquant la théorie d'Avempace qui fonde le jugement dans l'intellect agent³, rapporte le jugement à l'intellect matériel dans son commentaire du *De anima*⁴. Il s'écarte de

¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, 11, p. 268 : « *Ex hac ergo tantum libertate, qua liberum est voluntati seipsam iudicare vel bonam, sit bono, vel malam, si malo consenserit, -quippe quae in neutro, nisi certe volendo, consentire se sentit-, liberum arbitrium credimus nominari* ».

² BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, H. Duméry éd., Paris, 1990, p. 52 : « *si ergo omnia, quaecumque certius diiudicamus, per huiusmodi rationem diiudicamus ; patet, quod ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis, in qua cuncta relucent infallibiliter, indebiliter, indubitanter, irrefragabiliter, indiudicabiliter, incommunitabiliter, incoarctabiliter, interminabiliter, indivisibiliter et intellectualiter. Et ideo leges illae, per quas iudicamus certitudinaliter de omnibus sensilibus, in nostram considerationem venientibus ; cum sit infallibiles et indubitabiles intellectui apprehenditis, sint indelebiles a memoria recolentis tanquam semper praesentes, sint irrefragabiles et indiudicabiles intellectui iudicantis* ».

³ AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée*, A. de Libera trad., Paris, 1998, 2^e éd., p. 110 : « Dans l'épître de l'expédition, Avempace semble [lui aussi] concéder comme vraie cette proposition affirmant que la puissance par laquelle nous jugeons par un jugement universel est infinie, mais il soutient que cette puissance est l'intellect agent ». Pour le texte d'AVEMPACE : « Risalah al-wada' », in M. Fakhry éd., *Opera Metaphysica*, p. 113-143.

⁴ AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée*, A. de Libera trad., Paris, 1998, 2^e éd., p. 110 : « Il n'en est pas ainsi : le jugement et la distinction ne s'attribuent à [l'homme] que pour ce qui est de l'intellect matériel ». Comme l'a commenté D. BLACK, in « Memory, Individuals, and the Past in Averroes's Psychology », *Medieval Philosophy and Theology*, 5, 1996, p. 183 : « Averroes's claim that the material, and not the agent, intellect is the composer of universal concepts is required in large part by the agent intellect's complete transcendence of the order of material forms. Because of that transcendence, which is based on the Aristotelian assumption that the contemplative activity of separate substances must be totally self-contained, a *vonois vonoews*, there can be no *sens* in which the agent intellect can be aware of its abstractive activity in relation to individual human knowers. This lack of awareness on the part of abstraction *per se*, however, but rather of the characteristics of separateness and immateriality that are required by its status as a fully actual intellect ». A. ELAMRI-JAMAL, « Averroès : la doctrine de l'intellect matériel dans le Commentaire moyen au *De anima* d'Aristote », in A. de Libera et alii éd., *Langages et philosophie. Hommages à Jean Jolivet*, Paris, 1997, p. 281-307.

Boèce pour qui l'arbitre revient aux substances spirituelles qui ont le jugement juste et la volonté incorruptible¹. Influencé par la noétique gréco-arabe, Thomas fonde l'acte de l'arbitre dans la connaissance à la fois de la fin et des moyens possibles en vue d'atteindre cette fin.

Comme précédemment, Thomas retient le problème de la forme appréhendée. Il fait du rapport entre l'appréhension et le jugement une notion essentielle. Il définit l'appréhension comme le « *procédé de découverte de la nature d'un objet* »². Il admet que « *la forme appréhendée est un principe moteur car elle est appréhendée sous la raison du bien ou du convenable* » par l'intellect³. Il doit ces notions à Guillaume d'Auvergne⁴, à Pierre d'Espagne et à Bonaventure. Dans son *De anima*, Guillaume développe l'idée néoplatonicienne, probablement issue du *De natura hominis*⁵, que le corps reçoit de la part des choses sensibles des affections que l'âme juge⁶. Pierre d'Espagne, influencé par la psychologie aristotélicienne, relève que la notion de jugement revêt quatre caractéristiques⁷ : le jugement représente l'aspect actif de la connaissance ; le jugement constitue l'acte terminal de la connaissance : après avoir reçu une *specia*, le sens ou l'intellect juge de son objet ; le jugement de l'intellect possible exerce une certaine réflexion : l'intellect se retourne vers l'espèce intelligible reçue afin de pouvoir l'attribuer à un sujet extérieur ; le jugement de l'intellect consiste à composer entre elles des notions intelligibles simples et à accorder l'assentiment à cette composition. Bonaventure apporte une précision dans son commentaire sur les *Sentences* : il fait du jugement l'acte dernier de l'intellect car le jugement consiste à

¹ BOÈCE, *De Consolatione Philosophiae*, L. Bieler éd., Turnhout, 1984, V, 2, 7, p. 90 : « *Nam supernis diuinisque substantiis et perspicax iudicium et incorrupta uoluntas et efficax optatorum praesto est potestas* ».

² B. GARCEAU, *Judicium. Vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1968, p. 25.

³ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, II, c. 48, n°4, p. 379 : « *Forma apprehensa est principium movens secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis* ».

⁴ B. GARCEAU, *Judicium. Vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1968, p. 55.

⁵ Ibid, p. 72 : « *Il est fort probable que c'est par le De natura hominis de Nemesis d'Emèse (...) que Guillaume a hérité de cette doctrine* ».

⁶ GUILLAUME D'AUVERGNE, *De anima*, Rouen, c. 1, P. V, p. 69 : « *Amplius in ipso sentire duo intelligit omnis intelligens, videlicet receptionem formae sensibilis in organo sensus, et cognitionem, sive iudicium quod per illam fit tamquam per signum : de receptione vero et impressione formae sensibilis manifestum est ipsam esse a sensibili forinseco, et imprimi ab eodem in organo sensus* ».

⁷ Ces cinq caractéristiques sont relevées par B. GARCEAU, *Judicium. Vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1968, p. 75-76.

discerner si la chose est ou n'est pas, puis à approuver ou désapprouver ce que la chose devrait être¹. Thomas adopte et adapte ces différentes notions à la lumière du *Livre III* du commentaire du *De anima* d'Averroès. Il définit donc l'arbitre comme la liberté du jugement dans l'action et fonde cette liberté dans l'activité de l'intellect.

c) L'intellect est la puissance active.

Thomas énonce : « *ce qui se meut soi-même se divise en moteur et en mû* »². Il reprend et précise la théorie qu'il a précédemment utilisée pour prouver l'existence du volontaire dans les substances intellectuelles. Il amorce ici une transformation essentielle dans son raisonnement psychologique. Jusqu'à présent, il utilisait séparément ces deux notions. Il les utilise pour la première fois de manière conjointe. Il définit le moteur comme « *l'appétit mû par l'intellect, l'imagination ou les sens* »³. Il doit cette précision au *De anima*. Ouvertement, il fait de l'appétit une puissance passive puisque celui-ci ne devient moteur qu'après avoir été mu. Ainsi, le dominicain modifie-t-il sa théorie du *De Veritate* dans le quel il accordait à la volonté de se déterminer elle-même. Il présente, ici, sa théorie de la volonté la plus passive. En revanche, il accorde à l'intellect d'être la puissance active car apte à se mouvoir lui-même au jugement et à juger de son jugement⁴. Quel sens accorde-t-il à cette dernière expression ? Prête-t-il à ce jugement d'être un jugement moral portant sur le choix de l'objet ? En fait-il un jugement d'ordre méta-cognitif portant sur le jugement lui-même ? L'Aquinate n'aborde pas le problème de la moralité des actes. En revanche, il dote l'intellect d'une capacité méta-cognitive qui lui permet d'être cause de son acte. Il fait de l'intellect la puissance motrice de l'âme.

d) L'intellect est indéterminé.

¹ Ibid, p. 86 : « *c'est à l'emploi qu'en faisait saint Bonaventure dans son commentaire sur les Sentences, que l'Aquinate a emprunté le sens le plus fréquent chez lui de sa technique apprehensio-judicium* ».

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, II, c. 48, n°3, p. 379 : « *nam movens seipsum dividitur in movens et motum* ».

³ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, II, c. 48, n°3, p. 379 : « *movens autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus* ».

⁴ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, II, c. 48, n°2, p. 379 : « *Nulla autem potentia iudicans seipsam ad iudicandum movet nisi supra actum suum reflectatur* ». D. GALLAGHER, « Thomas Aquinas and the Will as Rational Appetite », in *Journal of the History of Philosophy*, 29/4, 1991, p. 574 : « *Thomas again maintains that intellectual beings have liberum arbitrium because they can reflect on their judgments* ».

Thomas se trouve face à un problème conceptuel. Comme F.-X. Putallaz l'a clairement résumé : « *Dans ses premières œuvres, Thomas semble donc contraint de remonter au jugement pour trouver la raison du libre arbitre : si le jugement est libre, c'est que le jugement pratique se détermine lui-même ; le jugement de la faculté cognitive est en notre pouvoir, et l'homme en est maître, car il peut juger de son jugement* »¹. En effet, le dominicain prouve la liberté du jugement par l'indétermination de l'intellect. Il rappelle que l'intellect ne porte à la fois sur les universaux et les particuliers². Il accorde à l'intellect la capacité de juger si la forme appréhendée est réellement bonne ou convenable. Il suit le *De anima* qui affirme que « *lorsqu'elle saisit ce qu'est une chose conformément à son essence, elle est vraie* »³. Il accorde donc la liberté au jugement. Dans ses *Quaestiones in Metaphysicam*, Siger affirme, comme Thomas, que le jugement de l'homme n'est pas déterminé⁴. Alors que le théologien s'appuie sur la noétique, le maître es-arts s'appuie sur la théorie du syllogisme pratique. Il estime qu'il suffit à l'intellect de se porter sur un bien différent pour que la volonté se porte, elle aussi, sur ce bien. Siger pose le problème de la justesse du jugement : si l'homme pose les bonnes propositions, son jugement sera juste et son désir sera, lui-aussi, juste. Thomas propose également une théorie intellectualiste. S'écartant de sa position du commentaire sur les *Sentences*, il fait de l'intellect la cause de l'acte de la créature intellectuelle. La *Summa contra Gentiles* est d'ailleurs la seule œuvre dans laquelle le théologien se montre intellectualiste. Mais, il ne présente pas le même intellectualisme que celui de Siger. Certes, il subordonne la volonté à l'intellect et admet que « *l'intellect meut la volonté par la forme qu'il appréhende* »⁵. Mais, il accorde à la volonté de ne pas se porter sur toute forme appréhendée par l'intellect mais sur celle que l'intellect lui propose après l'avoir jugée bonne. Il ne présente donc pas davantage de théorie déterministe⁶.

¹ F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Paris-Fribourg, 1995, p. 96-97.

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, II, c. 48, n°5, p. 379 : « *Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus aut quaecumque actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia* ».

³ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 6, 431 b 29.

⁴ Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy éd., Louvain-la-Neuve, 1981, p. 331 : « *Utrum tamen nascatur cum determinato iudicio a natura, hoc non determino, quia hoc non sequitur ratio* ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, II, c. 48, n°6, p. 379 : « *cum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem* ».

⁶ T. HOFFMANN parvient à une conclusion similaire dans son étude « Aquinas and Intellectual Determinism : The Test Case of Angelic Sin », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2007, p. 123-156.

e) La volonté n'est déterminée qu'au Bien final.

Thomas énonce : « *la volonté de la substance intellectuelle ne sera déterminée par nature qu'au Bien commun* »¹. Autrement dit, il admet que la volonté veut naturellement et nécessairement le bien final. Il ajoute que la volonté peut incliner vers tout ce que l'intellect lui propose « *sans qu'aucune détermination naturelle en sens contraire ne s'oppose* »². Comme dans le *De Veritate*, il reprend la notion d'inclination. Cependant, il ne l'utilise pas de la même manière. M.-J. Nicolas a relevé le lien doctrinal existant entre les notions de nature, d'inclination et d'opération³. En effet, Thomas conçoit la nature comme ordonnée, non par une impulsion extérieure, mais par elle-même. Autrement dit, l'inclination mène à l'opération, l'opération mène à la fin et la fin mène à l'accomplissement de l'être. En conséquence, le dominicain nie que la volonté puisse vouloir un autre bien que sa propre fin. Comme M. Corbin l'a noté, l'Aquinate, refusant d'opposer nature et liberté, inscrit donc la recherche de sa fin dans la nature de la volonté⁴. Aussi, insère-t-il la volonté dans une série causale et restreint son rôle à l'expression d'une contingence. Il s'écarte de sa théorie du *De Veritate* dans lequel il situait l'acte libre hors de toute causalité naturelle.

¹ *Summa contra Gentiles*, II, c. 48, n°6, p. 380 : « *voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi a bonum commune* ».

² *Summa contra Gentiles*, II, c. 48, n°6, p. 380-381 : « *voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente* ».

³ M. J. NICOLAS, « L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin », *R.T.*, 4, 1974, p. 564-565 : « *Ce que saint Thomas entend par 'nature', (...), c'est l'essence même d'un être concrèt en tant qu'elle est la source et la mesure de son agir. Toute nature est donc inclinée vers l'opération qui lui est propre, c'est là sa finalité et sa raison d'être : nature et finalité, nature et inclination ne sont pas séparables* ».

⁴ M. CORBIN, *Du libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1992, p. 9-10 : « *la notion de nature s'oppose à celle de la liberté et subsume en même temps les deux opposés que sont la liberté et la nature. Comment est-il possible que la même notion soit en même temps particulière et générale, limitée et englobante ?* ».

III. L'homme possède son opération propre.

1) La toute-puissance divine n'exclut pas l'opération de l'homme.

a) Livre III, Chapitres 66-67-69 : La toute-puissance divine empêche-t-elle l'opération de la créature ?

Comme dans le commentaire sur les *Sentences*¹ et dans le *De Potentia*, Thomas pose le problème de la contrainte exercée par la toute puissance divine. Il transpose sous une forme métaphysique le débat grâce-liberté. Il énonce la théorie qui pose problème : « *Dieu est pour tout ce qui opère la cause de son opération. Tout ce qui opère, en effet, est d'une certaine façon cause d'être, soit selon l'être substantiel, soit selon l'être accidentel. Or rien n'est cause d'être sinon en agissant par le pouvoir de Dieu* »². Cette théorie fait de Dieu celui qui opère dans chaque opérant et dans chaque opération. Thomas retient l'explication théologique de ses adversaires : « *l'acte de créer est le propre de Dieu* »³. B. Lonergan a défini, à juste titre, ce problème comme essentiel⁴. En effet, si l'acte de créer est le propre de Dieu, l'homme ne peut être le créateur, et donc être la cause, de ses propres actes. Autrement dit, Thomas pose le problème de la liberté d'exercice de l'acte.

b) La création d'un acte n'est pas le propre de Dieu.

Thomas a mis en question la théorie de ses adversaires dans le *De potentia* : « *Utrum potentia creandi sit alicui creaturae communicabilis, vel etiam actus creationis* »⁵. G. Montanari a noté que le dominicain transforme radicalement sa problématique par rapport à

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd, II, d. 1, q. 1, a. 4 : « *Utrum aliquid aliud a Deo efficiat aliquam rem* ». Pour un commentaire rapide : M. FERRANDI, *L'action des créatures. L'occasionalisme et l'efficacité des causes secondes*, Paris, 2003, p. 54-55.

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 67, n°1, p. 199 : « *Deus causa est omnibus operantibus ut operentur. Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel accidentale. Nihil autem est causa essendi nisi inquantum agit in virtute Dei, ut ostensum est* ».

³ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 67, n°2, p. 199 : « *quia creatio solius Dei actus est* ».

⁴ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Toronto, 2005, rééd., p. 304-313.

⁵ *Quaestiones Disputatae De Potentia*, éd. Parme, q. 3, a. 4, p. 29-33.

ses écrits antérieurs¹. En effet, il pose désormais le problème de l'agir en terme d'*operatio*. Il demande « *si una chose n'agit que par la force de Dieu* »² et « *si tout ce qui opère opère par le pouvoir de Dieu* »³. L'Aquinat utilise la notion d'*operatio* pour deux raisons : rejoindre la problématique d'Augustin qui, dans son *De dono perseverantiae*, pose aussi le problème de l'agir divin dans la volonté humaine en termes d'*operatio*⁴ ; écarter les notions de « *passio* » et d'« *actio* ». Explicitement, le dominicain étudie l'agir en tant qu'activité⁵.

Thomas rejette les différentes théories qui nient la liberté d'action de l'homme. D'abord, il rejette la théorie des Idées de Platon qui présente celles-ci comme des causes actives⁶. Bien qu'il ne la connaisse pas de manière directe⁷, mais par Augustin⁸ et les théologiens du XIIe siècle⁹, le dominicain fait de Platon la source commune des occasionnalistes. Il suit la critique déjà adressée par Aristote¹⁰ et reprise par Albert le Grand¹.

¹ G. MONTANARI, *Determinazione e libertà in san Tommaso d'Aquino*, Roma, 1962, p. 11 : « *La distanza, invece, che separa questo capitolo dal parallelo precedente In II Sent., d. 1, q. 1, a. 4, sta tutta nella maggiore chiarezza e profondità della Contra Gentes. Anche questo capitolo ha la struttura del precedente : sei argomentazioni, più la chiusura finale dedotta da testi delle Sante Scritture* ».

² *Summa contra Gentiles*, III, c. 66, p. 188-189 : « *Quod nihil dat esse nisi inquantum agit in virtute divina* ».

³ *Summa contra Gentiles*, III, c. 67, p. 190-191 : « *Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus* ».

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De dono perseverantiae*, XIII, 33, 24, p. 676 : « *Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur et velle ; nos ergo operamur, sed Deus operatur et operari pro bona voluntate* ».

⁵ Selon la définition rapportée par DEFERRARY et BARRY, p. 769 : « *(1) performing, production, (2) activity or operation in the general sense of the word, synonym of actio, actus, and opus* ».

⁶ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 69, n°3, p. 199 : « *Et propter hoc Plato posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quae sunt causae essendi his sensibilibus, secundum quod eas participant* ».

⁷ Les seuls textes de Platon accessibles en latin sont le *Phédon*, le *Ménon*, traduits vers 1156, par Henri Aristippe de Catane, et un fragment du *Timée* 17a-53c, connu par Cicéron et Calcidius. Sur ce point : T. GREGORY, « The Platonic Inheritance », in P. Dronke éd., *A History of Twelfth century Western Philosophy*, Cambridge, 1988, p. 54-80. Pour les citations de Platon dans la *Summa contra Gentiles* III : HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, The Hague, 1956, p. 204-209.

⁸ P. FAUCON, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Lille, 1975, p. 293-324 : « Saint Augustin et la formation de l'exemplarisme thomiste ».

⁹ Sur ce point : J. MARENBOON, « Platonismus im 12. Jahrhundert : Alte und neue zugangsweisen », in T. Kobusch, B. Mojsisch éd., *Plato in der abendländische geistesgeschichte*, Darmstadt, 1997, p. 101-119. Guillaume de Conches, notamment, glose les textes connus de Platon : GUILLAUME DE CONCHES, *Glossae super Platonem*, E. Jeaneau éd., 1965.

¹⁰ Sur ce point : P. FAUCON, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Lille, 1975, p. 169-181 : « Thomas souligne l'antagonisme des positions platonicienne et aristotélicienne et révoque

Mais, l'Aquinate ne vise pas les théories antiques mais certains théoriciens arabo-musulmans², connus par Maïmonide³ qui les réfute⁴. En effet, si le terme de « toute-puissance » est quelquefois employé dans la littérature grecque ou latine pour désigner la puissance d'Hermès, Jupiter ou Fortuna, il n'existe pas de théorie spécifique de la toute-puissance des dieux⁵. En revanche, certains philosophes arabo-musulmans accordent la liberté d'action uniquement à Dieu et, en conséquence, nient toute liberté d'action de l'homme⁶.

En conséquence, Thomas rejette la théorie d'Avicenne⁷. Dans la *Métaphysique du Shifa'*, celui-ci développe une théorie tributaire de la physique d'Aristote qu'il insère dans une métaphysique plotinienne⁸. Distinguant la *virtus motiva imperans* et la *virtus motiva efficiens*, il distingue la cause agente et le patient. Il affirme que tout mouvement suppose un

avec Aristote la légitimité de la théorie platonicienne des Idées ». ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, G. Vuillemin-Diem, Leiden, 1976, I, 9, p. 29-35.

¹ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, I, 5, 28-29.

² En réalité, seulement « certaines lignes » comme l'a précisé L. GARDET, « Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes », *St. Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, Montréal, 1974, p.428.

³ L. GARDET, « Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes », *St. Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, Montréal, 1974, p. 430 : « sa source principale n'en demeure pas moins indirecte, à travers Maïmonide. Le texte ci dessus noté en Sum. Contr. Gent. III, 97, renvoie explicitement à Rabbi Moyses ».

⁴ MAÏMONIDE, *Dux seu director dubitantium*, Bâle, 1520, I, c. 71 et 73-76. Sur ce point : M. FAKHRY, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas*, London, 1956, p. 25-32 : « Maimonides and his account of *Kalam* ».

⁵ Même si Pindare note que tout ce que l'homme est et fait vient des dieux. PINDARE, *Néméennes*, A. Puech éd., Paris, 1923, 1, 9 ; *Isthmiques. Fragments*, A. Puech éd., Paris, 1923, 5, 23 ; *Olympiques*, A. Puech éd., Paris, 1931, 9, 41-43.

⁶ U. RUDOLPH, D. PERLER, *Occasionalismus. Theorien des Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen, 2000.

⁷ Sur ce point : C. BELO, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden-Boston, 2007, p. 113-119.

⁸ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., t. 2, Louvain-Leiden, 1980, VI, p. 291-348. J. JOLIVET, « La répartition des causes chez Aristote et Avicenne : le sens d'un déplacement », in *Lectio Varietates. Hommage à Paul Vignaux*, Paris, 1984, J. Jolivet, Z. Kaluza et A. de Libera éd., p. 52-53 : « Tandis qu'Aristote mettait d'un côté la matière, de l'autre les trois causes formelle, finale et agente, en se fondant en dernière instance sur la distinction ontologique entre la forme et la matière, Ibn Sina fait passer la démarcation principale entre la chose et ce qui n'est pas elle : il y a donc pour lui, d'un côté, la chose, sa constitution et les causes dont celle-ci résulte comme de ses parties – causes intrinsèques, la forme et la matière ; de l'autre, les causes extrinsèques, agent et fin, dont Ibn Sina dit expressément qu'elles sont différentes de l'être de la chose. En conséquence, il dissocie la forme et l'agent, la forme et la fin, et même l'agent et la fin ».

mouvement antérieur¹ : à l'action provenant de l'agent correspond une disposition du patient ; à l'action du patient n'est qu'un effet de l'action de l'agent. Avicenne n'accorde d'agir qu'à la cause agente qui maintient les créatures dans l'être². En conséquence, il ne présente pas de théorie du libre arbitre qui conférerait à l'homme la capacité de rompre la chaîne causale. S'il reconnaît le caractère émanatif de l'opération, le dominicain ne peut admettre son caractère nécessaire³. Indirectement, l'Aquinate rejette la théorie de Guillaume d'Auvergne. Dans son *De Trinitate*, celui-ci défend une théorie proche de celle d'Avicenne. Il réduit le rôle de l'être créé à la diffusion de l'efficiencia créatrice⁴. Thomas ne peut accepter ces théories qui ne concèdent à l'être qu'un rôle préparatoire et qui réservent l'acte uniquement à la cause première.

Thomas rejette ensuite la théorie qui présente le corps comme n'étant pas un agent actif car trop éloigné de la cause agente⁵. Il vise peut-être les stoïciens. Il vise surtout la théorie d'Avicébron dont il a une connaissance directe⁶. Dans son *Fons Vitae*, celui-ci réserve l'action à la seule intervention de Dieu⁷. Cherchant une solution au problème de l'Un et du multiple et à expliquer la diversité dans l'être créé, Avicébron avance que, pour être distinct de son Créateur qui est parfaitement simple, la créature doit être nécessairement composée de deux principes, matière et forme. Influencé par une forme de néoplatonisme et un pseudo-

¹ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet, Louvain-Leiden, t. 2, 1980, IX, c. 1, p. 437-438 : « *Iam igitur aperte manifestum est quod motus non fit postquam non fuit, nisi propter aliquid quod erat, et illud quod erat non coepit fieri nisi per motum contingentem istum alium motum* ».

² R. WISNOVSKY, « Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology », in *Quaestio*, 2, 2002, p. 97-123.

³ E. M. MACIEROVSKI, *The Thomistic Critique of Avicennian Emanationism from the Viewpoint of the Divine Simplicity, with Special Reference to the Summa contra Gentiles*, Toronto, 1979.

⁴ GUILLAUME D'AUVERGNE, *De Trinitate*, c. 11, p. 16 : « *Omnis plenitudo et omnis perfectio non potest fluere nisi a primo fonte, etsi per media oportet eam effluere, nec potest se habere alii, nisi illi ; nisi forte quis dicat quod illuminatio debet se fenestras, quod quidem dicendum non est, etsi illuminatio domus indigeat fenestras* ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 69, n°7, p. 199 : « *corporalis substantia est in ultima distantia a primo agente* ».

⁶ Cf M. VERITE, « S. Thomas d'Aquin lecteur du *Liber Fontis Vitae* d'Avicébron », in *R.S.P.T.*, 86/3, 2002, p. 443-448 ; F. BRUNNER, *Platonisme et aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par saint Thomas d'Aquin*, p. 78-81.

⁷ IBN GABIROL, *Fons Vitae*, C. Baeumker éd., Münster, 1995, reprint, II, 9-10.

empédocléisme, il présente la matière comme passive¹. En conséquence, il nie qu'un corps soit actif. Aussi, affirme-t-il que la matière doit être pénétrée par l'efficace de la volonté divine pour agir et que les opérations que semblent accomplir les réalités matérielles relèvent en fait uniquement de la puissance divine². Comme Guillaume d'Auvergne dans son *De Universo*³, comme Albert le Grand dans son commentaire du *De anima*⁴, Thomas rejette la théorie d'Avicébron, déjà réfutée dans le *De Potentia*⁵ puis dans le *De creaturis spiritualibus*⁶.

Thomas rejette enfin la théorie des *mutakallimûn*, et plus particulièrement des atomistes *ash'arites*, connue par Averroès⁷ et Maïmonide⁸. Opposée aux *mu'tazilites* qui défendent l'existence du libre choix humain⁹, l'école des *ash'arites* attribue toute causalité à Dieu seul. Dans son traité *Kitab al-Luma'*¹⁰, Al-Ash'ari pose comme principe que l'acte a un « agent qui le produit » (*fa'il yaf'aluhu*) et un « acquéreur qui l'acquiert » (*muktasib yaktasibuhu*). Il fait de Dieu le seul créateur car le seul capable de faire l'acte à partir de

¹ Sur ce thème : F. BRUNNER, « La doctrine de la matière chez Avicébron », in *Revue de philosophie et théologie*, 6, 1956, p. 261-279.

² IBN GABIROL, *Fons vitae*, C. Baeumker éd., Münster, 1995, reprint, II, 9 ; III, 44, 45.

³ GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo*, I, 2, p. 684 : « *Et propter hoc exempla Avicembron, licet laudanda sint, et intellectum adjuvantia, non tamen ita propriasunt, et convenientia materiae, de qua agitur hic. Dixit enim idem philosophus, quod mundus sensibilis, sive insensibilis est in ipso esse in universali, quasi diceret in altitudine, vel amplitudine entis, ut accipias commune, ac generale, tanquam commune omnium. In illa, inquam, amplitudine communitatis ipsius est mundus sensibilis, tanquam avicula in medio aeris* ».

⁴ ALBERT LE GRAND, *De anima*, Liber III, 2, c. 9, p. 189-190 : « *Disgressio declarans opinionem Avicebron et errorem eiusdem* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Potentia*, q. 3, a. 7, resp., p. 40.

⁶ *Quaestiones Disputatae De spiritualibus creaturis*, éd. Léonine, a. 3, resp., p. 42 : « *et hec positio Auicebron in libro Fontis uite ; posuit materiam primamabsque omni forma, quam uocauit materiam uniuersalem, et dixit eam communem substantiis spiritualibus et corporalibus, cui dixit aduenire formam uniuersalem, que est forma sustantie* ».

⁷ AVERROËS, *Grand Commentaire sur la Métaphysique*, n°18.

⁸ MAÏMONIDE, *Dux seu director dubitantium*, Bâle, 1520, I, c. 72, c. 74 ; III, c. 27.

⁹ Pour une présentation de leur théorie : D. GIMARET, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris-Leuven, 1980, p. 3-60 ; C. BOUAMRANE, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (solution Mu'tazilite)*, Paris, 1978, p. 210-229.

¹⁰ AL-ASHARI, *Kitab al Luma'*, R. J. Mac Carthy, éd., Beyrouth, 1953, c. 5, 82-121. Pour une analyse du chapitre 5 : D. GIMARET, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris-Leuven, 1980, p. 79-85.

l'être. Il fait de l'homme uniquement l'acquéreur des actes qu'il effectue¹. Pour affirmer cette théorie, il s'appuie sur le caractère parfois non conforme de l'acte par rapport à la volonté de celui en qui il s'accomplit. Il constate que l'acte de l'homme varie et, en conséquence, que l'homme possède à la fois une « *impuissance* » ('agz) et une « *puissance* » (*qudra*). Al-Ash'ari sous-entend que l'homme acquiert son acte en tant qu'il ne le crée pas. Il pose le problème de l'acquisition par l'homme de la puissance d'un acte créé par Dieu. Il retient que l'acte acquis atteste de l'existence d'une puissance en l'homme. Al-Ash'ari reconnaît l'existence en l'homme d'une puissance, ou capacité, qu'il nomme volonté. Il fait de la volonté un accident². Il semble n'accorder aucune causalité efficiente à la volonté. Néanmoins, il distingue l'acte acquis de l'acte contraint : le mouvement contraint se produit lorsque l'homme en est impuissant³ ; au contraire, le propre de l'acte acquis est d'être créé par Dieu lorsque l'homme veut⁴. Al-Ash'ari fait de l'acquéreur l'initiateur de l'acte. Cependant, cette théorie est perçue comme nécessitante pour l'homme. En effet, s'opposant à la théorie des *mu'tazilites* qui distinguent puissance et acte et qui lient la liberté de choix à la notion de puissance, Al-Ash'ari adopte la thèse de la concomittance de la puissance et de l'acte en l'homme. Il affirme que toute puissance, chez l'homme, ne peut se rapporter qu'à un acte

¹ D. GIMARET, *La doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, 2007, rééd., p. 388 : « Pour al-Ash'ari, le qualificatif qui convient à l'homme au sens propre, relativement à son acte, (...), c'est celui d'«acquéreur» (muktasib). L'homme n'est pas à même de créer son acte, seul Dieu a cette prérogative, en tant que créateur de tout ce qui vient à l'être » ; p. 389 : « l'acte humain volontaire n'est pas dans l'absolu création et acquisition ; il est création relativement à Dieu, acquisition relativement à l'homme (halqun li-llah kasbun li-l-'abd) et c'est pourquoi chacun des deux 'partenaires' a en propre le qualificatif correspondant, Dieu celui de haliq, et l'homme celui de muktasib ».

² Ibid, p. 193 : « Chez Dieu comme chez l'homme, la volonté est l'entité (ma'na) qui détermine en celui en qui elle réside la qualité de 'voulant'. Chez Dieu, c'est un attribut éternel ; chez l'homme, c'est un accident ».

³ Ibid, p. 195 : « certaines volontés sont 'contraintes' (daruriyya), d'autres 'acquises' (muktasaba). Comme exemples de 'volontés contraintes'-par quoi il faut entendre, sans doute, toutes sortes d'impulsions instinctives, toutes les volontés qui ne procèdent pas d'une délibération, d'une décision réfléchie-, al-Ash'ari cite le désir, l'amour-passion ('isq), le refus (instinctif) de la douleur ».

⁴ Ibid, p. 393 : « nous reconnaissons qu'un acte est notre acte, notre 'acquisition', au fait que, systématiquement, il se produit quand nous le voulons et cesse de se produire quand nous le voulons, alors qu'il en va tout au contraire pour l'acte contraint. Cet acte acquis est tout autant créé en nous par Dieu que l'acte contraint, mais il a en propre que, systématiquement, Dieu le crée quand nous le voulons. Pourquoi donc alors ne pas définir précisément l'acte acquis comme celui que, de façon constante, Dieu crée en nous conformément à notre volonté ? ».

unique, celui effectivement réalisé¹. En conséquence, il nie que la puissance d'un acte autorise la puissance d'un acte contraire. Thomas ne peut accepter cette théorie qui nie la liberté d'action de l'homme.

c) Chapitre 69 : La créature possède son action propre.

1. La matière et la forme possèdent leur propre capacité d'action.

Thomas accorde à tout être la capacité d'agir. Il s'insère dans un vaste débat sur la causalité de la matière, ouvert notamment par Guillaume d'Auvergne, dont la théorie est issue de la *Physique* et de la *Métaphysique*² et développe un thème déjà abordé dans le commentaire sur les *Sentences*³. Pour prouver sa théorie, l'Aquinate s'appuie sur la notion de création à laquelle il donne un sens précis. Il le définit comme l'action de produire la totalité de l'être à partir du néant⁴. Il refuse que la créature soit « rien » et lui accorde de prendre part à l'acte. Contrairement aux occasionnalistes, il ne sépare pas l'être et l'agir. Déjà, dans son *De ente et essentia*, rédigé entre 1252 et 1256, Thomas a pris position contre la théorie de la matière d'Avicébron⁵ mais aussi celle de Bonaventure. Proposant une ontologie influencée notamment par Boèce, le *Liber de Causis* et Avicenne⁶, l'Aquinate défend l'idée d'une matière co-principe en puissance⁷. Écartant la théorie classique de la puissance et de l'acte présents dans les êtres, adoptant un changement de terminologie amorcé par Guillaume

¹ Ibid., p. 137 : « *Al-Ash'ari estime (...) qu'il n'est de puissance, précisément, que d'un acte unique : du moment que la puissance est contemporaine de l'acte, si elle était en puissance des contraires, sa venue à l'être impliquerait leur réalisation simultanée, ce qui est impossible. Affirmer le principe de la non-antériorité de la puissance humaine par rapport à l'acte équivaut à affirmer leur indissociabilité : la puissance ne peut pas exister séparément de l'acte auquel elle s'applique* ».

² Pour une présentation de ce débat : C. KONIG-PRALONG, « La causalité de la matière. Polémiques autour d'Aristote au XIIIe-XIVe siècles », in *Revue Philosophique de Louvain*, 97, 1999, p. 483-509.

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 1, q. 1, a. 4.

⁴ Sur cette notion : G. BARZAGHI, « La nozione de creazione in S. Tommaso d'Aquino », in *Divus Thomas*, 3, 1992, p. 62-81.

⁵ G. JALBERT, *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses Prédécesseurs*, Ottawa, 1961, p. 95-101.

⁶ É. GILSON, *Le thomisme*, Paris, 1997, 6^e éd., p. 169-189 : « Une nouvelle ontologie ».

⁷ F. BRUNNER, *Platonisme et aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1965, p. 33-61 : « L'universalité de la matière ». Thomas développera progressivement une théorie de l'hylémorphisme appuyée sur les *Eléments de théologie* de Proclus, traduits vers 1268.

d'Auvergne dont il transforme la portée¹, Thomas choisit les notions d'être et d'essence qu'il articule de manière nouvelle : l'essence, en recevant l'*esse*, qui est une perfection commune d'être, le divise, le particularise et lui donne une perfection spécifique. Ainsi, l'essence de l'être créé et l'*esse* reçu de Dieu forment une composition de puissance et d'acte que le dominicain met en équivalence avec celle du *quo est* et du *quod est* de Boèce². Cette distinction de la puissance et de l'acte permet les différents degrés de perfection des êtres. Influencé par Denys, Thomas lie les degrés de perfection à la plus ou moins grande perfection de l'intellect. Il signifie que plus une intelligence est parfaite, moins elle a de puissance et plus elle participe à l'acte. Aussi, peut-il montrer que l'homme participe à l'acte par la raison. Dans la *Summa contra Gentiles*, Thomas propose une démonstration marquée par la *Physique*. Il rappelle qu'il existe une diversité d'effets et que cette diversité d'effets a besoin du pouvoir causal des agents inférieurs³. Le dominicain transforme la théorie physique selon laquelle l'effet ne provient que d'un agent supérieur⁴. Il assure que la matière et la forme possèdent leur propre capacité d'action. Ainsi, Thomas dote-t-il l'homme d'être la cause de son opération. Il rejoint ainsi le sens que Jean Damascène donnait à ce terme, à savoir la manifestation de l'énergie d'un être⁵ et un mouvement naturel effectif⁶.

¹ G. JALBERT, *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ces Prédécesseurs*, Ottawa, 1961, p. 61 : « Guillaume d'Auvergne explique la participation à l'être par des schèmes empruntés à Plotin et à Avicenne et la distinction entre l'essence et l'esse qui en découle nous apparaît comme fondée sur une considération logique de l'être. Si Guillaume en parle comme d'une composition réelle, c'est uniquement à la faveur de la confusion entre la logique et le réel que nous trouvons communément chez les systèmes platonisants. Cette composition diffère donc notablement de la composition réelle de l'essence et de l'existence de saint Thomas. En somme, Guillaume d'Auvergne ne fait que reprendre les thèses d'Avicenne et il faut bien avouer qu'en regard de ce dernier, il ne montre pas une grande originalité ».

² BOECE, *De Hebdomadibus*, 2-8.

³ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 67, n°12, p. 200 : « non ergo causalitas effectum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium ».

⁴ Sur ce point : A. C. LLOYD, « The principle that the cause is greater than its effects », in *Phronesis*, 21, 1976, p. 146-156.

⁵ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, c. 37, n°2, p. 142 : « Operatio rursus est naturalis manifestativa uniuscuiusque substantiae virtus ».

⁶ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, c. 37, n°7, p. 144 : « Operatio est naturae motus effectivus ».

2. L'homme possède la capacité d'action en raison de la volonté divine.

Thomas accorde à l'homme de posséder sa propre capacité d'action. Pour le prouver, il utilise une analogie. Reprenant une formule d'Aristote, également relevée par Maïmonide, il note que le sage ne fait jamais rien en vain¹. Il assimile le sage et Dieu, l'œuvre du sage et la création. Il rejette l'idée qui fait de Dieu le créateur d'êtres incomplets car un être incomplet ne peut être libre. Il assène : « *retirer aux créatures leur liberté d'agir, c'est porter atteinte à la bonté de Dieu* »² car celle-ci est ce qui fait la bonté de l'action divine. Il prend ainsi position contre Avicenne selon lequel le causé ne perfectionne pas la cause³. Mais, il n'estime pas que l'adoption de la théorie aristotélicienne est incompatible avec la foi chrétienne. Il est conforté dans cette théorie par Alexandre de Halès qui, dans son commentaire sur les *Sentences*, lie Aristote et une citation d'Isaïe qui affirme que l'opération est en l'homme⁴. Ainsi Thomas dote-t-il l'homme d'une puissance d'action qui lui est propre.

3. L'homme possède la capacité d'action en raison de sa nature.

Ouvrtement, Thomas assimile Dieu à l'Acte pur. Il a précédemment rappelé qu'il existe acte et puissance dans les substances intellectuelles auxquelles il rattache l'homme⁵. Mais, il rappelle également que l'homme est créé à l'image de Dieu et précise que si la créature ressemble à Dieu dans son être, elle lui ressemble également dans son agir. Le dominicain signifie que la créature possède ses propres actes⁶. En conséquence, il accorde à l'homme de posséder le pouvoir d'agir. Sur ce point, il cherche davantage à réfuter la théorie

¹ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 69, n°13, p. 200 : « *Contra rationem sapientiae est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis* ».

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 69, n°16, p. 200 : « *Detrahare ergo actiones proprias rebus, est divinae bonitati derogare* ».

³ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., t. 2, Louvain-Leiden, 1980, IX, c. 3, 396, p. 468 : « *Absurdum est autem ut causatum cuius esse perficitur per causam acquirat causae perfectionem quam non habebat* ».

⁴ ALEXANDRE DE HALÈS, *Glossa in quatuor Libri Sententiarum Petri Lombardi*, II, d. 25, p. 234 : « 26, Is., 12 : 'Opera nostra operatus es in nobis, Domine' ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, II, c. 53.

⁶ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 69, n°14, p. 200 : « *ut etiam res creatas habeant proprias actiones* ».

des *mutakallimûn* sur la toute puissance divine que leur théorie sur la liberté de l'homme¹. Il ajoute que « *retirer à la créature le pouvoir d'agir, c'est retirer à Dieu une part de sa perfection* »². S'il reconnaît la capacité d'action de la créature, il n'a pas démontré que cette action est libre. Mais, Thomas refuse de faire de Dieu une simple cause motrice de l'acte humain. Il énonce que « *Dieu est le Bien suprême* »³. Il s'appuie sur un concept essentiel du *De divinis nominibus* de Denys : celui du Bien qui diffuse dans les créatures sa propre bonté⁴. En conséquence, le dominicain estime que la providence divine exige une délégation de sa puissance⁵. Selon lui, retirer aux créatures leur liberté d'agir, c'est détruire l'ordre de l'univers⁶. Citant la *Physique*, l'Aquinate ajoute que « *priver une chose de son agir lui retire la possibilité de se faire connaître par son effet* »⁷. Souscrivant à l'intuition du *Timée*⁸, relayée par Denys, Thomas confère au monde le statut métaphysique de la participation. Ainsi, définit-il la liberté humaine comme une participation à la liberté divine. Il clôt par cette donnée son débat avec l'occasionalisme⁹.

¹ Comme l'a noté L. GARDET, « Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes », *St. Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, Montréal, 1974, p. 431 : « *Les loquentes in lege Maurorum n'intéressent saint Thomas que dans la mesure où leur négation de toute efficacité des causes secondes concrétisait –face au déterminisme existentiel des falâsifa- l'une des erreurs à combattre en toute question touchant à la toute Puissance divine dans ses rapports avec le monde* ».

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 69, n°15, p. 200 : « *Detrahare ergo actiones proprias rebus, est divinae bonitati derogare* ».

³ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 69, n°16, p. 200 : « *Deus autem est summum Bonum* ».

⁴ Sur ce thème : B. BLANKENHORN, « The Good as Self-Diffusive in Thomas Aquinas », in *Angelicum*, 79, 2002, p. 803-837.

⁵ *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, éd. Marietti, IV, 704 B, 145.

⁶ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 69, n°17, p. 200 : « *Si autem rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem* ».

⁷ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 69, n°18, p. 200 : « *Si igitur res creatae non habeant actiones ad producendos effectus, sequetur quod nunquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum* ».

⁸ CALCIDIUS, « Timaeus », in *Plato Latinus*, 4, J. H. Waszink éd., 1962, 31 c-53 c.

⁹ M. FAKHRY, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas*, London, 1958, p. 146 : « *The positive element in the Thomist synthesis through which the solution of the causal dilemma is achieved, is the notion of love. This element is of Christian rather than of aristotelian extraction. We shall see, when we examine this notion of love, as the principle of the divine otherness and the manifestation of the divine will, that it is metaphysically affiliated to the neo-Platonism of Dionysius the Areopagite* ».

d) Chapitres 70-77 : L'action résulte d'une coaction entre la cause première et la cause seconde.

1. Comment une même action peut-elle provenir de deux agents ?

Thomas demande « comment un même effet peut venir de Dieu et d'un agent naturel »¹. Il semble inenvisageable que Dieu et un agent naturel puissent produire un effet identique. L'Aquinate vise Al-Ash'ari qui refuse qu'un même acte puisse provenir de deux agents. Il vise également les maîtres es-arts : le *Guide de l'étudiant parisien* de la Faculté des arts, rédigé par un maître anonyme, vers 1230-1240, demande si l'homme est la cause entière de ses bonnes actions². Alors que le *Guide* raisonne du point de vue éthique, le dominicain pose un problème physique : « une action ne peut provenir de deux agents »³, « la nature n'a pas besoin de deux agents lorsqu'elle ne peut agir que par un seul »⁴. Il le recentre en problème théologique : « le pouvoir divin suffit à produire un effet naturel »⁵ et donc « si Dieu produit tout l'effet naturel, rien de l'effet naturel ne reste à produire par l'agent »⁶. Comment la créature peut-elle être libre si elle n'est pas la cause de ses actes ? É. Gilson a relevé avec pertinence que Thomas affronte une contradiction majeure : Dieu fait ce que les créatures font et pourtant celles-ci font ce qu'elles font⁷. Comment cela peut-il être ?

¹ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 70, p. 206-207 : « *Quomodo idem effectus sit a Deo et a natura agente* ».

² *Le Guide de l'étudiant d'un maître anonyme de la faculté des arts de Paris au XIIIe siècle. Edition critique provisoire du ms ; Barcelona, Arxiu de la Corona d'Arago, ripoll 109, fol. 134 ra-158 va*, C. Lafleur et J. Carrier éd., Québec, 1992, n°119.

³ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 70, n°2, p. 206 : « *Nam una actio a duobus agentibus non videtur progredi posse* ».

⁴ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 70, n°3, p. 206 : « *videmus enim quod natura non facit per duo instrumenta quod potest facere per unum* ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 70, n°3, p. 206 : « *Cum igitur virtus divina sufficiens sit ad producendos effectus naturales* ».

⁶ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 70, n°4, p. 206 : « *Si Deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effectum naturali agenti producendum* ».

⁷ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 70, n°1, p. 206 : « *Quibusdam autem difficile videtur ad intelligendum quod effectus naturales et Deo attribuantur a naturali agenti* ». Comme l'a relevé É. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1997, 6^e éd, p. 234 : « *Le problème*

2. Dieu ne communique pas sa force créatrice.

Longtemps, Thomas a hésité sur un point : Dieu communique-t-il son pouvoir créateur à l'être fini ? S'il l'a admis dans son commentaire sur les *Sentences*¹, il l'a refusé dans son *De Potentia*². Il énonce : « *la providence requiert deux choses : l'ordonnement et l'exécution de l'ordre* »³. Par cette formule, il s'écarte de la vision augustinienne du monde selon laquelle l'ordre instauré par Dieu a été rompu par le péché⁴ au profit de la théorie de l'ordonnement aristotélicien du monde. En accordant à la providence à la fois la visée intentionnelle et l'exécution de cette visée intentionnelle, l'Aquinatense semble nier la liberté d'action de l'homme. Aussi, énonce-t-il : « *l'opération divine n'exclut pas les opérations des causes secondes* »⁵. Explicitement, il distingue l'opération divine et l'opération des causes secondes. Il vise la théorie d'Avicenne selon qui un principe ne peut venir que d'un seul être⁶. Mais, en énonçant cette théorie, Thomas se heurte à une difficulté conceptuelle majeure : comment articuler ces opérations ? H.-D. Dondaine a montré que si Avicenne défend la théorie de la causalité dispositive, le dominicain lui substitue celle de la causalité instrumentale⁷. Pour Avicenne, l'efficace créatrice du principe ne s'étend qu'à son premier

revient (...) à tenir fermement les deux vérités apparemment contradictoires (...) : Dieu fait tout ce que font les créatures, et cependant les créatures font elles-mêmes ce qu'elles font ».

¹ *Commentarium super Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. I, a. 3, resp. : « *et ex parte ista accipiendo creationem potuit communicari creaturae, ut per virtutem causae primae operantis in ipsa, aliquod esse simplex, vel materia produceretur* ».

² *Quaestiones Disputatione De Potentia*, éd. Parme, q. 3, a. 16, resp., p. 65 : « *Secundo quia ponit alias substantias praeter Deum esse aliarum creatrices, quod esse impossibile* ».

³ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 77, n°1, p. 227 : « *quod ad providentiam duo requiruntur : ordinatio, et ordinis executio* ».

⁴ Sur ce point : A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, 2004, p. 322-335.

⁵ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 77, n°2, p. 228 : « *quod divina operatio non excludit operationes causarum secundarum* ».

⁶ *Quaestiones Disputatione De Potentia*, éd. Parme, q. 3, a. 16, resp., p. 65 : « *Sed haec etiam positio stare non potest. Primo quia ponit potentiam divinam terminari ad effectum ad unum effectum, qui est intelligentia prima* ».

⁷ H.-D. DONDAINE, « A propos d'Avicenne et de saint Thomas. De la causalité dispositive à la causalité instrumentale », in *R.T.*, 1951, p. 448 : « *Le couple avicennien 'dator formae efficit, praeparator materiae disponit' correspond sans doute à la structure complexe de l'effet, mais il n'élucide pas l'ordre entre les causes : il laisse échapper l'unité concrète de ce dynamisme. Prenons plutôt le schéma d'Aristote, restitué par Averroès :*

effet et, se transmettant d'un degré à l'autre, ne va qu'en s'affaiblissant. L'Aquinate, lui, signifie que l'action des causes secondes ne fait pas nombre avec celle de la cause première puisqu'elle la déploie et l'exerce. En conséquence, il définit le premier principe non comme une cause universelle mais comme une cause transitive. Il promeut une théorie équivoque de l'opération.

Thomas retient la théorie de la *Physique*. Étudiant l'acte d'enseigner et celui d'apprendre, Aristote relève que rien n'empêche qu'il y ait un seul et même mouvement pour deux choses¹. Cependant, il précise que les deux choses doivent différer dans leur forme. Dans son commentaire sur la *Physique*, l'Aquinate relève que le premier moteur est davantage le moteur pour deux raisons : la première raison est qu'il meut le second moteur, alors que le second ne meut pas le premier ; la seconde raison est que le second moteur ne peut mouvoir sans le premier, alors que le premier peut mouvoir sans le second². S. L. Brock a parfaitement relevé que la cause seconde ne peut en aucun cas agir *per se*³. En conséquence, Thomas propose une théorie qui pose problème : l'instrument n'agit que mû. B. Lonergan a particulièrement insisté sur le problème de la prémotion physique : il présuppose l'existence

'causa principalis movet, causa instrumentalis movet mota'. Dans ce schéma, les deux agents ne sont plus simplement en parallèle, mais subordonnés : ils concourent dans une action qui tient son unité de la motion supérieure de la cause principale. Mais précisément cette vertu supérieure et vraiment 'instrumentale', par quoi l'instrument concourt à l'effet supérieur, n'est pas autre chose que la motion à lui imprimée par l'agent : movet ut motum, motion qui règle son propre mouvement et l'assume au service de la fin supérieure. Instrument et agent font donc un dans l'action, ils constituent un ordre causal dans l'unité d'un mouvement imprimé, participé et obéi. Dès lors, 'vertu instrumentale' et vertu de l'agent principal ne font point spécifiquement deux : c'est la vertu même de l'agent communiquée à l'instrument en motion directrice ou élevée ».

¹ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, F. Bossier et J. Brams éd., Leiden-New York, 1990, III, 3, 202 b 9.

² *Sententia super Physicam*, éd. Léonine, t. 2, VIII, 9 : « Ponit comparisonem primi moventis, et secundi. Cum enim tam primum movens quam ultimum movens quam ultimum movere dicamus, dicimus quod magis movet primum movens quam ultimum. Et hoc patet per duas rationes : quarum prima est, quod primum movens movet secundum movens, sed non e converso ; secunda ratio est, quia secundum movens non potest movere sine primo ; sed primum movens potest movere sine secundo ».

³ S. L. BROCK, *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the theory of Action*, Edinburgh, 1998, p. 53-54 : « It is because the action of the agent terminates in the patient that, even when it is a change, it need not involve any change in the agent. If there is any change involved, what is necessarily changed, along the line of the action in question, is the patient. On the other hand, the principle that the act of the agent terminates in the patient does not at all imply that there need no activity at all to which the agent itself is subject, qua agent. It means simply that the activity relative to which the agent may be said to be actually exercising agency, the activity of which it is in the agent, is not per se an activity in the agent. Indeed, even if action does not always imply change, it does seem to imply activity; if not on the part of what is acted upon, at least on the part of the agent ».

d'une prémotion physique de la cause seconde par la cause première¹. En effet, Thomas, s'appuyant sur sa théorie de la discontinuité des étants, cherchant à s'éloigner de toute théorie panthéiste², assujettit les causes secondes à la cause première : « *les causes secondes sont les exécutrices de la providence* »³. Cependant, le dominicain leur accorde d'agir selon leur propre mode et donc librement.

3. Pourtant : l'agent possède sa propre force opérative.

B. J. Shanley a parfaitement relevé que Thomas accorde à la cause instrumentale de posséder une opération propre⁴. Précisément, celui-ci dote l'âme d'une force opérative. Il n'est pas le premier à utiliser une telle notion. Anselme de Cantorbéry définissait la *potestas* « *soit comme un pouvoir qui n'est pas encore dans la chose* », « *soit comme un pouvoir qui est déjà dans la chose* »⁵. Avec subtilité, il démontre que la *potentia* est une condition de l'activité. L'Aquinate n'utilise pas tout à fait la même notion qu'Anselme. Héritant de plusieurs essais, le dominicain produit une théorie de la puissance opérative nouvelle. Il

¹ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas*, Toronto, rééd., 2005, p. 277-280 : « Physical Premotion ». Il relève, p. 280-285, l'existence de deux prémotions physiques distinctes dans l'œuvre de Thomas.

² P. FAUCON, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Lille-Paris, 1975, p. 493 : « Là où les partisans du panenthéisme admettaient la continuité formelle résultant de la participation du multiple à l'Un, Thomas d'Aquin introduit la discontinuité et instaure le chorismos ou disjonction de l'être en deux régions irréductibles l'une à l'autre. Du côté supérieur, l'*Ipsum esse subsistens* dont l'essence s'identifie à la plénitude infinie de l'être et le seul Etant véritable qui se situe '*extra ordinem creaturae*', tient de lui-même sa nécessité et fonde toute nécessité. Du côté inférieur, nul principe interne ne justifiant son être, la créature existe à proportion de sa *participatio essendi* et requiert la dépendance ».

³ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 77, n°2, p. 228 : « *Ostensum est supra quod divina operatio non excludit operationes causarum secundarum. Ea vero quae ex operationibus causarum secundum proveniunt, divinae providentiae subiacent : cum Deus omnia singularia ordinet per seipsum, ut ostensum est. Sunt igitur secundae causae divinae providentiae executrices* ».

⁴ B. J. SHANLEY, « Divine Causation and Human Freedom in Aquinas » in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72/1, 1998, p. 106 : « *instrumental causes normally have their own propter activity that is independent of the principal cause and is precisely what is needed by the principal cause in order to accomplish the effect* ».

⁵ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Casu diaboli*, R. de Ravinel et M. Corbin éd., Paris, 1987, c. 12, p. 252 : « *Scio duas esse potestates, unam quae nondum est in re, alteram quae iam est in re* ».

s'appuie, comme Albert, sur le thème avicennien¹ et farabien² du flux ou de l'émanation des puissances opératives à partir de l'essence de l'âme. Mais, il doit l'originalité de sa théorie à Denys³. En effet, il reprend le ternaire dionysien « essence-puissance-opération »⁴, dès le commentaire sur les *Sentences*⁵. É.-H. Wéber a souligné que cette distinction est essentielle car elle permet d'abord d'intégrer la théorie avicennienne puis de la dépasser⁶. Comme Avicenne, l'Aquinate fait du problème physique d'Aristote un problème ontologique⁷. Mais sa théorie personnelle implique un principe causal diffusé par la Cause première à l'agent actif⁸. En conséquence, le dominicain puise chez Denys pour développer une métaphysique de l'agir, en liant l'agent créé à la Cause première transcendante. L'Aquinate lie causalité et participation⁹. Dans son commentaire sur les *Noms divins*, il a assimilé la théorie dionysienne des raisons illuminatrices¹⁰. Pour Denys, qui utilise le terme de puissance dans un sens encore proche de celui que lui donnaient Philon et les Alexandrins¹¹, la notion renvoie à l'idée de synergie entre la Cause première et l'agent créé. Thomas donnera une importance encore plus essentielle à la tripartition « essence-puissance-opération » dans la *Prima Pars*.

¹ Sur ce point : M. SEBTI, *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, 2000, p. 45-50 : « Les puissances opératives de l'âme humaine comme accident de son essence ». Pour l'interprétation que fait Thomas de cette théorie d'Avicenne : É.-H. WÉBER, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris, 1991, p. 225-232 : « Emprunts à la psychologie d'Avicenne ».

² Sur ce point : E. BERTOLA, « Il trattato *Dell'essenza delle'anima* di Al-Farabi », in *Miscellanea del Centro di studi Medievali*, Milano, p. 169-179.

³ Sur ce point : É.-H. WÉBER, *L'homme en discussion à l'université de Paris en 1270*, Paris, 1970, p. 98-108 : « Prédominance indiscutable de Denys » ; *Dialogue et dissensions entre s. Bonaventure et s. Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, 1974, p. 173-177.

⁴ DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, c. 11, n°2.

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., I, d. 3, q. 2, a. 2, resp ; d. 7, q. 1, a. 1, ad. 1-2 ; a. 3, resp ; d. 30, q. 1, a. 1, ad. 2 ; a. 3, resp ; d. 35, q. 1, a. 5, arg. 4, ad. 4 ; d. 36, q. 1, a. 3, ad. 4 ; d. 37, q. 1, a. 2 ; q. 2, a. 1, resp ; d. 42, q. 1, a. 1, arg. 2 ; II, d. 9, q. 1, a. 4, ad. 4 ; d. 36, q. 1, a. 5, resp ; d. 37, q. 2, a. 2, resp. R. BUSA, *Index thomisticus*.

⁶ Sur ce point : É.-H. WÉBER, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris, 1991, p. 232-249 : « Recours au ternaire dionysien 'essence-puissance-opération' ».

⁷ M. L. COLISH, « Avicenna's Theory of Efficient Causation and its Influence on St Thomas Aquinas », in *Tommaso d'Aquino nelle storia del pensiero*, t. I, Napoli, 1975, p. 296-306.

⁸ Sur ce point : É.-H. WÉBER, *Dialogue et dissensions entre s. Bonaventure et s. Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, 1974, p. 177-181.

⁹ C. P. BIGGER, « St Thomas on Essence and Participation », in *The New Scholasticism*, 62, 1988, p. 339-348.

¹⁰ C. 4, Lectio 1, n° 276-278.

¹¹ R. ROCQUES, *Structures théologiques. De la Gnose à Richard de Saint-Victor*, p. 229-231.

Thomas nie que l'homme soit acte pur. En conséquence, il utilise la notion de *virtus* pour affirmer la puissance opérative de l'âme. Il doit cette notion à Albert le Grand. Dans son commentaire sur les *Noms divins*, celui-ci oppose les notions de *potentia* et de *potestas* et s'appuie sur la notion de *virtus* qu'il définit comme une force opérative¹. Néanmoins, Albert amalgame *virtus* et *potentia*. Le terme se trouve dans la traduction du *De natura hominis* de Burgundio de Pise pour définir la puissance. Némésius insère la notion de puissance dans le ternaire « *potens-potentia-possibile* », soit « sujet substantiel doté d'un pouvoir opératif-pouvoir opératif-réalisation possible »². Cette notion de puissance implique un dynamisme volontaire. Dans son *Metalogicon*, Jean de Salisbuy montre l'ambivalence du terme qui peut désigner à la fois le pouvoir et l'exercice de ce pouvoir³. Dans son commentaire sur la *Métaphysique*, l'Aquinate souscrita à cette théorie⁴. La notion de *virtus* lui permet donc de distinguer l'action et le pouvoir par lequel l'action est possible. Le dominicain défend la théorie de la composition à la fois ontologique et dynamique de l'agent créé⁵. En conséquence, utilisant une notion trouvée à la fois chez Aristote et Denys⁶, Thomas définit la puissance comme ordonnée à l'acte. Il dote l'agent d'un libre arbitre qui confère la maîtrise de l'action et donc un pouvoir plénier. Il définit donc la liberté comme la capacité de causer ses propres actions.

4. En conséquence : La créature est cause seconde de son agir.

Thomas préserve la liberté de l'opération de la créature. S'inspirant du *Liber de Causis*, il précise l'articulation de nature métaphysique entre l'action divine et celle de la créature⁷. Pour cela, comme dans le commentaire sur les *Sentences* et le *De Veritate*, il utilise l'idée d'une coaction entre la cause agente première et la cause seconde. Monéta de Crémone

¹ ALBERT LE GRAND, *De Divinibus Nominibus*, I, p. 313.

² NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 33, p. 131.

³ JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, C. C. I. Webb éd., Oxford, IV, c. 6, p. 174.

⁴ *Sententia super Metaphysicam*, éd. Parme, t. 20, IX, Lectio 2, c. 2, n°1790-1792.

⁵ Sur ce point : É.-H. WÉBER, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris, 1991, p. 223-225 : « Composition ontologique et dynamique de l'agent créé ».

⁶ DENYS L'ARÉOPAGITE, *La hiérarchie céleste*, c. 11, n°2.

⁷ B. J. SHANLEY, « Divine Causation and Human Freedom in Aquinas » in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72/1, 1998, p. 108 : « We are less likely to think misleadingly that we are saying something informative or descriptive when we use the language of primary-secondary causation ; it is meant to describe some metaphysical relationship ».

oppose Dieu cause première et Dieu qui confère aux créatures leur propre nature¹. L'Aquinate, lui, distingue l'acte divin et l'acte humain. Il reconnaît que Dieu n'a nullement besoin du concours d'une causalité créée pour agir et qu'il intervient au plus intime de l'acte humain. Néanmoins, il insiste sur l'idée que l'action est produite tout entière à la fois par l'un et par l'autre : « *Il est en outre évident que le même effet n'est pas attribué à la cause naturelle et au pouvoir divin comme s'il était produit en partie par Dieu et en partie par l'agent naturel ; mais il est produit tout entier par l'un et l'autre, selon un mode différent, tout comme le même effet est attribué tout entier à l'instrument, et tout entier à l'agent principal* »². Suivant Aristote, le dominicain s'appuie sur le modèle de l'outil qui n'a de puissance que par la main de l'artisan. Bien qu'il ne cite jamais expressément les notions de « cause totale » ou « cause partielle », l'Aquinate défend la théorie des causes totales et simultanées, et non partielles et concourantes, que soutiendra Pierre de Jean-Olivi. Il utilise une théorie, selon laquelle un effet peut avoir plusieurs causes, qui se trouve dans le *Topica* de Cicéron et dans les *Regulae theologicae* d'Alain de Lille. Étudiant l'exemple de la sagesse, Cicéron relève que la sagesse rend sage mais que, seule, elle ne rend pas heureux³. Il ne résout pas la difficulté. Alain de Lille affirme que la cause d'une chose peut être à la fois une cause intrinsèque et une cause extrinsèque⁴. Il précise que « *la règle s'applique aussi bien au divin qu'à la nature* »⁵. Contrairement à Cicéron, Thomas, plus proche d'Alain de Lille, retient la théorie sans difficulté. Il admet que chaque cause présuppose l'autre pour la création de l'effet. Bien que l'Aquinate n'accorde pas la même nature aux deux causes, l'utilisation de cette notion n'est pas une évidence. La théorie implique une nécessité venue de l'extérieur.

¹ MONETA DE CRÉMONE, *Summa Adversus*, I, 5, p. 65.

² *Summa contra Gentiles*, III, c. 70, n°8, p. 207 : « *Patet etiam quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum : sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus* ».

³ CICÉRON, *Topica*, H. Bornecque éd., Paris, 1925, 59 : « *ut sapientia efficit sapientes sola per se ; beatos efficiat necne sola per sese, quaestio est* ».

⁴ ALAIN DE LILLE, *Regulae theologicae*, M.-T. d'Alverny éd., Alain de Lille. *Texte inédits*, Paris, 1965, c. 120, 1, p. 219 : « *Intrinseca causa est per quam res eius est uel aliquid est : ut corpus corporeitate est corpus, colore uero est aliquid i.e. coloratum. Extrinseca uero dicendi causa est, per quam res cuius est nec est nec est aliquid sed aliquo modo se habet ad aliquid aliud extra se : ut paternitas qua pater nec est nec est aliquid sed habet extra se aliquid quod nec pater nec paternitas est i.e. filium* ».

⁵ ALAIN DE LILLE, *Regulae theologicae*, M.-T. d'Alverny éd., Alain de Lille. *Texte inédits*, Paris, 1965, c. 120, 2, p. 219 : « *Hec regula ita conuenit naturalibus quod diuinis* ».

Avicenne a affirmé qu'une cause doit nécessairement être antérieure à l'autre¹. Or, Thomas refuse cette théorie. Sa démonstration implique que la cause première agisse au moment même où la créature veut. L'Aquinate ne pose aucun ordre essentiel dans la causalité. En conséquence, il fait bien de l'homme une cause totale, et non partielle, de son acte. Cependant, il ne fait pas de l'homme la cause totale unique de son acte mais une des deux causes efficientes totales nécessaires à l'acte humain. Ainsi, accorde-t-il à l'homme la liberté d'action car étant la cause de son acte. Cette liberté d'action s'exprime dans la liberté de choix.

5. La puissance de l'agent est une participation à la puissance divine.

Thomas refuse d'accorder à l'agent une totale liberté ontologique telle qu'elle n'aurait d'autre fondement qu'elle-même. Il s'insère ici entre l'occasionnalisme des *loquentes in Lege Maurorum* et le déterminisme des *falâsifa* : il développe une ontologie créationniste qui prend acte de la dépendance de l'être créé sans lui retirer son agir libre. L'Aquinate lie métaphysique et théologie : « *la chose naturelle ne produit pas l'être sans la force divine* »². Classiquement, il admet que la créature détient son pouvoir d'agir de Dieu. Ce n'est pas tant la théorie paulinienne qu'il défend que la notion physique aristotélicienne qu'il promeut. Il fait de l'agir libre un effet de l'action providentielle. Habilement, il fait de la puissance de l'agent créé une participation à la puissance divine. Il a modifié son raisonnement depuis son commentaire sur les *Sentences*. Il doit l'évolution de sa pensée à son « dialogue » avec Bonaventure, amorcé dans sa *Question quodlibétique* XI, mise en forme d'un débat qui a eu lieu lors du Carême de Pâques 1259³. Dans son commentaire sur les *Sentences*, Thomas

¹ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., Louvain-Leiden, 1980, IV, c. 1, p. 187, 52-61 : « *Et ob hoc non refugit intellectus ullo modo dicere quod, cum Petrus movit manum suam, mota est clavis, aut dicere quod Petrus Petrus movit manum suam et deinde mota est clavis. Refugit autem dicere quod, cuim mota est clavis, petrus movit manum suam, quamvis dicamus quod, cum mota est clavis, scimus Petrum iam movisse manum suam. Quamvis igitur uterque motus simul habeat esse in tempore, tamen intellectus attribuit uni eorum prioritatem et alteri posterioritatem, eo quod motus secundi non est causa essendi motum prioris, immo motus prioris causa est essendi motum secundi* ».

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 70, n°5, p. 207 : « *quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina* ».

³ J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris-Fribourg, 2002, 2^e éd., p. 305-306.

accordait la causalité à Dieu¹. Dans son commentaire sur les *Sentences*, Bonaventure présente la causalité comme une confluence de deux causes : la volonté de Dieu et le libre arbitre de l'homme. Il soutient que Dieu « *n'est pas la cause plénière de l'action et qu'il l'est avec le libre arbitre* »². Cette théorie des causes partielles ne satisfait pas Thomas. Dès sa *Question quodlibétique* XI, prononcé le 13 avril 1259, le dominicain affirmait que la volonté divine rend l'action de la cause seconde certaine sans la rendre nécessaire³. La cause première doit être la cause entière de la cause seconde. Elle atteint l'effet à travers la cause seconde⁴.

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 1, q. 1, a. 4, solutio, p. 25 : « *Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes : quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deum solum sit ; esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur ; unde et remanet, illis remotis, ut in libro De causis, prop. 1, dicitur. Unde operatio creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum : et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae, non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, inquam virtus sua est sicut medium conjuguens virtutem cujuslibet causae secundae cum suo effectu : non enim virtus alicujus creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem Creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum ; quia, ut in libro De causis, ibid, dicitur, causalitas causae secundae finaliter est per causalitatem causae primae* ».

² BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, Quaracchi, I, d. 40, a. 2, q. 1, resp. : « *non est tota causa contingente, scilicet cum libero arbitrio* ».

³ *Quaestiones de quolibet*, éd. Léonine, XI, q. 3, a. un, resp., p. 155 : « *Quod autem uoluntas diuina certitudinem habeat, et tamen necessitatem non imponat, sic patet. Voluntas enim Dei est efficax et perfecta causa omnium reum, quia 'Omnia quaecunque uoluit Dominus, fecit'. Cuius perfectio et efficacia apparet ex hoc quod non solum mouet et causas res, set etiam dat eis talem modum causandi, in quantum cuiuslibet rei determinatum modum contulit quo suos effectus produceret. Vnde, quia ipse uoluit quedam esse in uniuerso necessaria et quedam contingencia, constituit quasdam causas quibus contulit ut necessario causarent effectus. Vnde uoluit istum uel illum effectum non solum esse, set etiam tali modo esse, scilicet uel contingenter uel necessario, sicut quod uoluit Petrum non solum currere, set etiam contingenter currere. Et similiter uoluit istum uel illum hominem saluare, set eo modo ut arbitrii libertatem non perderet, et ic quod Petrus uel Martinus saluetur, habet duas causas, unam scilicet uoluntatem diuinam, et hec habet contingenciam. Et sic est in aliis rebus, quia quod sint contingencia prouenit eis ex causa proxima, quod uero sint certa et necessaria prouenit eis ex causa prima. Vnde prima causa rerum, scilicet uoluntas diuina, etiam de contingentibus certitudinem habet, ex qua quidem certitudine non imponitur ipsis rebus aliqua necessitas, quia non solum uult ea esse, set tali modo esse, scilicet necessario uel contingenter, ut dictum est* ».

⁴ J. F. WIPPEL, « Divine knowledge, divine power and human freedom in Thomas Aquinas and Henry of Ghent », in T. Rudavsky éd., *Divine omniscience*, p. 224 : « *in moving any created power to act, God does so in such fashion that he is the first cause of that creature's action, while the created cause is itself a proper but*

Pourtant, l'Aquinate semblait vouloir se rapprocher autant que possible de la conception de Bonaventure¹. Il insiste sur les deux causes de l'effet : la cause nécessaire et la cause contingente. Cependant, à la fin de sa démonstration, il revient à sa théorie initiale. Il ne réduit pas la causalité de la cause première.

Dans la *Summa contra Gentiles*, Thomas reprend la notion de *virtus* qui lui permet de distinguer, dans chaque opération, le sujet lui-même et la force par laquelle celui-ci agit. Influencé par le néoplatonisme, le dominicain relève que « *plus le pouvoir d'un agent est puissant, plus son opération s'exerce sur des choses éloignées* »². Cependant, plus ces choses sont éloignées, plus l'agent a besoin d'intermédiaires pour agir. En conséquence, Thomas fait de la cause seconde une nécessité pour rendre effective l'opération de la cause première. Néanmoins, B. Lonergan a parfaitement souligné que la cause seconde est incapable d'opération sans la motion de la cause première³. En effet, l'Aquinate précise que la force de l'agent inférieur dépend donc de celle de l'agent supérieur car l'agent inférieur n'a pas suffisamment de force pour produire son effet. S'appuyant sur la *Physique*, il reconnaît que « *la cause est plus puissante que l'effet* »⁴. Il précise que l'univers n'est pas constitué d'une harmonie d'effets mais de causes⁵. Il insère ainsi l'agir humain dans une perfection providentielle qui garantit sa liberté.

Dans son *De Potentia*, Thomas apporte deux précisions capitales. D'abord, il insère l'idée de mouvement. Il définit la motion divine comme ce qui consiste à mouvoir l'être à agir. Ainsi, accorde-t-il, de manière nouvelle, à la volonté d'être la cause de ses propres actes.

second cause of that same action. Thomas would not have us take this to mean that God causes one part of the action or the effect, and the creature another part ».

¹ BONAVENTURE, *Commentarii in IV libros Sententiarum*, Quaracchi, I, d. 40, a. 2, q. 1, resp. : « *regula est, quod quotiescumque effectus pendet ex causa necessaria et variabili –a necessaria tanquam ab universali, a variabili tanquam a particulari- denominatur a variabili, quia denominatio est a causa particulari* ».

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 77, n°3, p. 228 : « *Quanto virtus alicuius agentis est fortior, tanto in magis remota suam operationem extendit* ».

³ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas*, Toronto, rééd., 2005, p. 305 : « *The created cause cannot have an operation, unless in that operation is the operation of God. The created agent cannot have an actio without there being an attribution of the same action to God. From the created principle there cannot proceed an actio ab agente in aliud without this procession proceeding still more from God qui vehementius imprimit, qui immediatus agit* ».

⁴ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 77, n°6, p. 228 : « *Nobilior est ordo causarum quam effectuum* ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, n°6, p. 228 : « *Si autem non esset aliquae causae mediae exequentes divinam providentiam, non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantum* ».

Puis, il insère la notion de ressemblance liée à la théorie de l'âme image de Dieu. Ainsi, définit-il la cause seconde comme étant une image par analogie de la cause première. Il énonce que la cause seconde ressemble par participation à la cause première. Ainsi, corrige-t-il totalement la théorie du *Liber de Causis* dans un sens moins nécessitant pour la cause seconde. Il en conclut que la cause première n'exclut pas l'opération de la volonté et de la nature¹.

6. *Le Contra errores Graecorum : L'homme est coopérateur de Dieu.*

Thomas reprend le problème dans son *Contra errores Graecorum*, rédigé vers 1263-1264². Mais, désormais, il ne cherche plus à réfuter les théories des auteurs arabo-musulmans mais celles des Pères grecs. Il centre sa réflexion sur la notion paulinienne de coopération entre l'homme et Dieu. Il oppose une citation d'un sermon d'Athanase et une citation de Paul de Tarse. Athanase souhaite apprendre comment la créature coopère avec le créateur³. Paul fait des saints « *les aides et les coopérateurs de Dieu* »⁴. B. Lonergan a souligné l'importance que l'Aquinat accorde à la notion de coopération⁵. Utilisant l'exemple du maître et du serviteur transmis par l'Évangile, Thomas distingue deux manières de coopérer : l'une s'applique aux seules personnes de la Trinité et l'autre s'applique à l'homme et Dieu. Il admet que Dieu et l'homme n'opèrent pas de manière identique. Et pourtant, il reconnaît qu'ils coopèrent. En effet, il accorde à chacun d'opérer dans le même but mais avec une force différente. Il définit ainsi la coopération : « *opérer au même but mais par le biais d'une autre force* »⁶. Autrement dit, les deux forces se superposent. Mais, l'Aquinat maintient sa distinction entre la cause première et la cause seconde. Au sujet de la créature, il énonce :

¹ *De Potentia*, q. 3, a. 7, resp., p. 40 : « *sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae* ».

² J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris-Fribourg, 2002, 2^e éd., p. 179-181.

³ *Contra errores Graecorum*, éd. Léonine, c. 23, p. A 84, 6-7 : « *Aut quomodo creatura creatori cooperatur, intiment nobis* ».

⁴ *Contra errores Graecorum*, éd. Léonine, c. 23, p. A 84, 9-10 : « *cum sancti dicantur 'esse Dei adiutores et cooperatores'* ».

⁵ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas*, Toronto, rééd., 2005, p. 312.

⁶ *Contra errores Graecorum*, éd. Léonine, c. 23, p. A 84, 12-13 : « *quia operatur ad eundem effectum sed per aliam virtutem* ».

« les effets sont produits à travers elle »¹. Contrairement à la *Summa contra Gentiles*, il n'affirme pas que la créature produit ses propres effets. Au contraire, il limite la force opérative de l'acte humain et renforce celle de l'acte divin.

2) Chapitre 72 : L'opération de la créature intellectuelle est contingente.

a) L'action de la providence exclut-elle la contingence ?

Thomas demande : « si la providence exclut des choses la contingence »². Dès son commentaire sur les *Sentences*, il a défini la providence comme « la raison de l'orientation des choses vers leur fin »³. Il cherche à savoir si la certitude de la providence divine impose aux choses sa propre nécessité qui serait alors destructrice de toute contingence et, par conséquent, de toute liberté. Or, il ne suffit pas d'être cause de son acte pour être libre, il faut encore pouvoir agir autrement. Il reprend un problème classique depuis le commentaire du *De interpretatione* par Boèce et renouvelé par la traduction de la *Physique*⁴. Pour Aristote, la contingence s'oppose au déterminisme et l'existence d'une cause première fonde l'absence de déterminisme⁵. Mais Thomas ne peut se contenter de cette seule opposition. Dans le *De*

¹ *Contra errores Graecorum*, éd. Léonine, c. 23, p. A 84, 17-18 : « in quantum operatur eandem operationem cum ipso ».

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 72, p. 214 : « Quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus ». Sur ce point : K. HEDWIG, « Circa particularia. Kontingenz, Klugheit und Notwendigkeit im Ausschau des ethischen Akts bei Thomas von Aquin », in *The Ethics of St Thomas Aquinas*, p. 161-187.

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., I, d. 39, q. 2, a. 1, obj. 4, p. 927 : « providentia est ratio in summo omnium principe constituta, per quam cuncta disponit ». J.-P. TORRELL, « Dieu conduit toutes choses vers leur fin. Providence et gouvernement divin chez Thomas d'Aquin », in J. A. Aertsen éd., *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, Berlin-New York, 2002, p. 561-594.

⁴ Également étudié par Robert Grosseteste dans son *De libero arbitrio*. J. DAWSON, « Necessity and Contingency in the *De libero arbitrio* of Grosseteste », in *La filosofia della natura nel Medioevo*, Milano, 1966, p. 357-362.

⁵ C. NATALI, *L'action efficace. Etudes sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, 2004, p. 186 : « Cette notion de cause première constitue le point précis sur lequel l'aristotélisme montre son inconciliabilité avec tout type de déterminisme : le déterminisme se fonde sur le principe dit de causalité, pour lequel tout ce qui arrive a une cause, et de là vient que la série des causes est nécessairement infinie, parce que rien ne peut arriver sans une cause préalable. La notion de cause première, au contraire, est précisément la notion d'un étant qui, par rapport à une série causale déterminée, est cause, sans être causée par autre chose.

Veritate, il a relevé qu'il n'existe qu'un seul agent qui agit à partir de rien et de manière non nécessaire : Dieu¹.

b) L'acte de la cause seconde est contingent.

Thomas énonce : « *la divine providence n'exclut pas le mal dans les choses* »². Comme tous les théologiens, il refuse de faire de Dieu l'auteur du mal mais admet que Dieu tolère la réalisation du mal. S'appuyant sur Damascène³, il distingue la *providentia approbationis* et la *providentia concessionis*⁴. Il fait de l'existence du mal la preuve de l'existence de la contingence. En effet, il signifie que Dieu ne veut que le bien mais que celui-ci ne survient pas de manière certaine. L'Aquinate est catégorique : « *elle n'en n'exclut pas non plus la contingence, pas plus qu'elle n'impose aux choses la nécessité* »⁵. Il rattache la providence à la volonté antécédente de Dieu. Comme J. J. Mac Intosh l'a relevé, le dominicain distingue, plus qu'Aristote, nécessité et contingence⁶. En effet, Thomas fait de la volonté libre de Dieu la cause de la contingence. Il justifie l'existence de la contingence par le fait que la providence divine agit par l'intermédiaire des causes secondes. En d'autres termes, il accorde à la cause seconde d'être la cause du mal. Il rejoint Maïmonide pour qui la contingence n'est pas due à une déficience du monde sub-lunaire mais à la volonté divine

(...) *En résumé donc, donc, selon Aristote, les chaînes causales sont à la fois finies et nécessaires : la cause première est la cause de tous les termes qui suivent* ».

¹ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, sed contra 2, p. 679 : « *agens quod agit ex nihilo et non necessitate, scilicet Deus* ».

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 72, n°1, p. 214 : « *divina providentia non excludit universaliter malum a rebus* ».

³ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, p. 160.

⁴ *De Veritate*, q. 5, a. 4, resp., p. 148-149. Comme l'a expliqué H.-J. GORIS, dans son étude *Free creatures*, p. 29, cette distinction correspond à la distinction entre la science d'approbation et la science de vision qui, toutes deux, relèvent de la science divine.

⁵ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 72, n°1, p. 214 : « *ita etiam non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit* ».

⁶ J. J. MAC INTOSH, « Aquinas on Necessity », in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1998/3, p. 374 : « *Aquinas pays much more attention than Aristotle does to the distinction between necessary and contingent being* ».

d'octroyer à l'homme de pouvoir agir librement par l'intermédiaire de ses puissances de l'âme¹.

Thomas vise les maîtres es-arts qui présentent une cosmologie nécessitante inspirée d'Aristote². Par exemple, Siger de Brabant consacre une étude à ce thème : « *De necessitate et contingentia causarum* ». Il affirme que la cause étant posée, il est nécessaire que l'effet existe³. Or, Siger définit le terme *providere* comme préordonner des causes à des fins déterminées. Aussi, admet-il que la providence vise l'ordination des causes à leurs effets⁴. En conséquence, il pose la providence comme infaillible. Mais cette affirmation pose problème : l'opération de la créature semble donc être un effet nécessaire de l'opération divine. Ainsi, Siger reconnaît-il que l'infailibilité de la providence pose le problème de la nécessité : si la providence produit infailliblement tous les événements ; les actions humaines ne peuvent exister autrement car sans l'existence de la contingence, l'action libre serait impossible⁵. Dans son *commentaire du Livre des Causes*, le maître es-arts démontre que l'acte libre n'est pas un commencement mais s'insère dans une chaîne causale⁶. Il pose que la cause première cause toutes les causes et le principe de causalité n'admet aucune exception. Il admet que les causes affectent la liberté en causant l'objet du désir. Dans son *De necessitate*, Siger pose que la Cause première produit les effets inférieurs par des causes différées ou immédiates : les causes secondes produisent leur effet, mais selon l'ordination de la Cause première, et pour autant qu'elles n'en soient pas empêchées⁷ ; la Cause première n'est soumise à aucun

¹ R. LEVY, *La divine insouciance. Etudes des doctrines de la providence d'après Maimonide*, Paris, 2008, p. 201-202.

² O. ARGEMARI, « El problema de la contingencia en Siger de Brabante », in *Revista de Filosofia*, 20, 1968, p. 44-56.

³ SIGER DE BRABANT, *De necessitate et contingentia causarum*, J.-J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, 1954, I, p. 14 : « *Omnis effectus qui evenit, evenit a causa respectu cuius suum esse est necessarium, sicut dicit Avicenna* ».

⁴ SIGER DE BRABANT, *De necessitate et contingentia causarum*, IV, in J.-J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, 1954, p. 38-39 : « *Providentia divina nihil aliud est quam ratio practica seu intellectus connexionis et ordinis causarum ad sua causa* ».

⁵ SIGER DE BRABANT, *De necessitate et contingentia causarum*, I, in J.-J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, 1954, p. 17-18 : « *quomodo providentia infallibilis potest esse rei faillibilis, cum ista non videantur simul stare ? Nam si ordo rei vel causae in effectum aliquem est faillibilis, tunc ratio ordinis illius causae in effectum suum seu providentia erit faillibilis* ».

⁶ Q. 25

⁷ SIGER DE BRABANT, *De necessitate et contingentia causarum*, III, in J.-J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, 1954, p. 27 : « *Causa prima non sit causa impediibilis* ».

empêchement mais produit son effet par l'intermédiaire de causes qui, elles, peuvent l'être¹. Siger affirme que « *l'effet n'est pas nécessaire, même vis-à-vis de la Cause première* »². Il affirme que sont nécessaires seulement les futurs qui dérivent d'une cause *per se* qui ne peut être empêchée³. Il précise que cette condition vaut aussi bien pour leur cause lointaine que pour leur cause prochaine⁴. En conséquence, il définit un futur nécessaire comme étant un futur qui ne peut pas arriver autrement⁵. Il ajoute que le futur ne peut arriver autrement que si sa cause, déjà présente, est telle que, non seulement elle produira son effet, mais elle ne peut pas ne pas le produire⁶. Or, il nie que tout ce qui arrive n'a pas nécessairement ce rapport à sa cause. Ainsi, admet-il que certains futurs sont contingents car, bien qu'elle soit infaillible, la Cause première produit des effets moyennant des causes susceptibles d'empêchements. Il conclut que la connexion des causes ne rend donc pas le contingent nécessaire. Dans ses *Quaestiones in Metaphysicam*, Siger demande si toute chose arrive nécessairement. Il propose cinq arguments. Il relève d'abord que la nécessité correspond à l'impossibilité de se

seu cui concurrat accidens impedimentum, ipsa tamen producit effectus inferiores per causas medias et non immediate ».

¹ SIGER DE BRABANT, *De necessitate et contingentia causarum*, III, in J.-J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, 1954, p. 27 : « *Causa Prima non sit impedibilis, producit tamen effectum per causam impedibilem* ».

² SIGER DE BRABANT, *De necessitate et contingentia causarum*, III, in J.-J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, 1954, p. 27 : « *effectus, et relatus in Causam Primam, non necessario futurum antequam esset* ».

³ SIGER DE BRABANT, *De necessitate et contingentia causarum*, III, in J.-J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, 1954, p. 28 : « *illa futura solum necessario fient, quae fient a causa per se non impedibili* ».

⁴ SIGER DE BRABANT, *De necessitate et contingentia causarum*, III, in J.-J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, 1954, p. 28 : « *et non solum causa prima sed proxima* ».

⁵ SIGER DE BRABANT, *De necessitate et contingentia causarum*, III, in J.-J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, 1954, p. 28 : « *dicitur aliquid futurum necessario non solum quia eveniet et non aliter se habebit, sed quia non potest aliter se habere quin eveniat* ».

⁶ SIGER DE BRABANT, *De necessitate et contingentia causarum*, III, in J.-J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, 1954, p. 28 : « *Futurum autem non dicitur impossibile aliter se habere quin fiat, nisi quia causa sua iam praesens talis est, non solum quod non aliter se habebit qui ex ea fiat huiusmodi effectus, sed quia in natura sua talis quod non possibilis aliter se habere qui ex ea fiat effectus* ».

comporter autrement¹. Il relève ensuite que la nécessité est différente selon les êtres². Il distingue ce qui est nécessaire par soi et nécessaire par un autre. Il relève également que les corps célestes sont à la fois immuables et mobiles³. Il relève encore que la cause qui produit le même effet agit toujours de la même façon⁴. Une fois la cause causée, l'effet s'ensuit nécessairement. Siger définit la nécessité dans la causalité. Il présente enfin les causes muables en introduisant la notion d'empêchement : l'effet d'une cause peut annuler l'effet d'une autre⁵. Par cette théorie, Siger préserve l'idée que le principe de causalité ne subit pas d'exception. Il précise que si on rapporte un effet futur à une cause qui agit le plus souvent, il n'est pas nécessaire que cet effet advienne⁶. Autrement dit, ce qui agit le plus souvent n'agit pas nécessairement car l'effet futur n'est pas nécessaire. Le maître es-arts s'appuie sur la théorie aristotélicienne de la modalité présentée dans le *Perihermeneias* dans lequel Aristote réfute la théorie des Mégariques. Ceux-ci soutiennent, au nom du principe de contradiction, que, s'il existe deux futurs contradictoires, seul l'un d'eux est possible car l'autre est nécessairement exclu. Or, selon Aristote, un futur n'empêche pas l'autre. S'appuyant sur la notion de puissance d'être, Aristote affirme qu'il y a du possible qui ne se réalisera jamais. Être en acte n'exclut pas la puissance du contraire. Aussi, Siger affirme-t-il qu'une cause qui n'est pas mue en acte n'est pas pour autant immuable et qu'une cause n'est pas mobile seulement lorsqu'elle est mue. Le maître es-arts propose une réponse paradoxale. Il n'énonce pas que le futur agit nécessairement mais que le futur arrivera nécessairement de manière

¹ Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer éd., Louvain, 1983, q. 9, p. 319 : « *est quod necessitas est impossibilitas quaedam aliter se habendi* ».

² Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer éd., Louvain, 1983, q. 9, p. 319 : « *Necessitas autem diversimode reperitur in diversis* ».

³ Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer éd., Louvain, 1983, q. 9, p. 319 : « *Consequenter autem caelestia corpora, quia quantum ad substantias suas immobilia sunt et aeterna, ideo ut sic sunt necessaria* ».

⁴ Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer éd., Louvain, 1983, q. 9, p. 320 : « *Consequenter autem in istis inferioribus inveniuntur quaedam causae quae semper effectum suum producunt et semper eodem modo operantur* ».

⁵ Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer éd., Louvain, 1983, q. 9, p. 320 : « *Consequenter in his inferioribus inveniuntur aliae causae quae secundum se acceptae mobiles sunt ad hoc quod producant effectum et possibiles aliter se habere* ».

⁶ Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer éd., Louvain, 1983, q. 9, p. 320 : « *referendo aliquem effectum futurum ad causam ut in pluribus, sive secundum se et absolute acceptum, sive sub privatione impediendi acceptum, non est necessarium fore effectum eius. Ostensum enim est quod necessarium esse est immobile esse et impossibile aliter se habere* ».

contingente¹. Mais il n'estime pas proposer une contradiction : les deux termes ne s'appliquent pas dans la même structure logique : la nécessité consiste dans le fait qu'une cause produit nécessairement son effet si elle n'est pas empêchée par une autre ; la contingence réside dans le fait qu'une cause peut toujours être empêchée par une autre. Siger s'appuie toujours sur la théorie aristotélicienne de la modalité. Citant le *Perihermeneias*², il précise que tout ce qui est, quand il l'est, l'est nécessairement. Cette précision, « *quand il l'est* », évite le déterminisme car tout ce qui est n'est pas nécessaire. Siger distingue les causes non empêchables des causes non empêchées : la cause non empêchée n'est pas nécessairement une cause qu'on ne peut empêcher³. Il est toujours possible d'interrompre la chaîne des effets. Siger relève deux erreurs : celle de ceux, tel Gauthier de Bruges⁴, qui refusent le principe de causalité et l'action de toute cause antérieure sur la volonté pour sauvegarder la liberté⁵ et celle de ceux qui estiment que toutes les causes agissent nécessairement⁶. Le maître es-arts développe six points pour prouver sa théorie. Il affirme que les effets futurs proviennent de leur cause de trois manières : l'effet qui provient d'une cause nécessaire prise de manière absolue⁷, l'effet qui survient nécessairement mais admet un empêchement et la cause accidentelle⁸ dont un agent contraire peut détruire l'effet⁹. Siger relève les trois principes qui déterminent les effets à venir : la providence divine et la

¹ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer éd., Louvain, 1983, q. 9, p. 321 : « *Dico ad hoc quod ex ista immobilitate huius causae ad effectum non dicimus absolute quod effectus eius necessario futurus est, sed quod necessario futurum est contingenter* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Perihermeneias*, I, 9, 19 a 23.

³ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer éd., Louvain, 1983, q. 9, p. 321 : « *Ex his igitur patet quod valde refert dicere effectum aliquem evenire a causa non impedibili et a causa non impedita* ».

⁴ GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, É. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 4, p. 40.

⁵ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer éd., Louvain, 1983, q. 9, p. 322 : « *Quidam enim credentes omnium causarum ad suos effectus esse consimilem necessitatem, ne viderentur tollere libertatem arbitrii et alia superius enumereata, negaverunt hanc propositionem* ».

⁶ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer éd., Louvain, 1983, q. 9, p. 322 : « *cum hoc quod non distinguebant inter necessitates causarum ad effectus* ».

⁷ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer éd., Louvain, 1983, q. 9, p. 22 : « *a causa necessaria simpliciter, in cuius natura non est reperire impedimentum* ».

⁸ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer éd., Louvain, 1983, q. 9, p. 322 : « *a causis in pluribus, quibus positus, non semper ponitur effectus, quia causae in natura sua natae sunt recipere impedimentum* ».

⁹ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer éd., Louvain, 1983, q. 9, p. 322 : « *a causa per accidens, ut quod agens contrarium, potentius existens, faciat deficere agens in pluribus ab effectu intento* ».

connexion des causes présentes¹. Il n'envisage pas le cas d'une cause empêchée car si une cause est empêchée, elle n'a pas d'effet. Bien que Siger présente les causes dans le monde présent, il n'admet pas de déterminisme. En effet, les énoncés des futurs sont contradictoires. Tout ce qui adviendra provient de la providence divine. Cependant, si certains événements sont déterminés, d'autres ne le sont pas. Aussi, l'action de la providence se fait par l'intermédiaire des causes secondes. Thomas ne peut accepter telle quelle cette théorie. À travers Siger, il cherche également à réfuter Avicenne qui promeut une cosmologie fondée sur la nécessité. Plus que le maître es-arts, le dominicain met en avant la notion de contingence dans laquelle il fonde la liberté.

c) La contingence est dans la nature des êtres.

Thomas donne à la notion théologique de contingence une portée également philosophique. En effet, les philosophes grecs, comme Anaxagore² et surtout les stoïciens, tel Sénèque³, mentionnent l'existence et le rôle de la providence. Le dominicain complète la critique adressée précédemment aux platonisants qui minimisent la perfection des créatures et refusent leur action propre⁴. Il affirme : « *l'étant se divise en nécessaire et contingent* »⁵ et ajoute : « *si la providence divine excluait la contingence, tous les degrés de l'étant ne seraient pas respectés* »⁶. Autrement dit, la contingence, loin d'apporter un désordre dans l'ordonnement du monde voulu par Dieu, participe au contraire à sa perfection. L'Aquinate s'appuie sur la distinction faite entre « être contingent » et « être causé de manière contingente ». Il énonce que la contingence existe en toute chose, y compris en l'homme. Il

¹ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer éd., Louvain, 1983, q. 9, p. 32 : « *Tertio considerandum est quod tria sunt quae eadem via artant effectus futuros ad eventum ; quorum duo sunt providentia divina et connexio causarum seu habitudo omnium praesentium* ».

² ANAXAGORE, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, W. Kranz éd., Berlin, 1957, 7e éd., fr. 12.

³ SÉNÈQUE, *De la providence*, P. Miscevic trad., Paris, 2003.

⁴ Pourtant Abu Ma'Shar retient l'existence de la contingence en l'homme pour rejeter le fatalisme. Il place la contingence dans la raison humaine. La raison a la capacité de délibérer. Le choix est indéterminé. Sur ce thème : R. LEMAY, *Abû'Ma'shar and Latin aristotelianism in the Twelfth Century*, Beyrouth, 1962, p. 120-126 : « Rejection of fatalism : reality of contingency ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 72, n°3, p. 214 : « *Ens autem dividitur per contingens et necessarium : et per se se divisio entis* ».

⁶ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 72, n°3, p. 214 : « *Si igitur divina providentia excluderet omnem contingentiam, non omnes gradus entium conservarentur* ».

s'écarte de la tradition théologique qui, à la suite d'Augustin et d'Anselme de Cantorbéry, fonde l'acte contingent dans la possession de la volonté. En effet, il n'accorde la possession de la volonté qu'aux seules substances intellectuelles. Mais il n'accorde pas à la volonté d'être seule contingente. Pour la première fois dans ses oeuvres, il ne fait pas de la contingence une condition de l'acte libre mais la qualité essentielle des êtres créés qui leur permet d'agir ainsi ou autrement.

3) Chapitre 73 : L'opération contingente est causée par le libre arbitre.

a) La providence exclut-elle la liberté de l'arbitre ?

Thomas demande « *si la providence exclut la liberté de l'arbitre* »¹. Il peut sembler poser un problème étonnant. Mais il ne pose pas un problème nouveau. Déjà, au IXe siècle, Abbon de Fleury, dans son Commentaire au Calculus, distinguait trois sortes de nécessité dans l'intention de prouver que la nécessité peut être conciliable avec le libre arbitre². Mais, le problème est renouvelé au XIIe siècle. S'appuyant sur Boèce, Anselme de Cantorbéry ramène la contingence à des actes qui dépendent de la volonté de l'agent³. Dans le *De Concordia*, il fait de la volonté le moyen de s'extirper de l'universelle nécessité⁴. Le problème est renouvelé au XIIe siècle par les traductions des traités de physique gréco-arabes. La contingence devient une notion physique qui exprime la possibilité pour un acte d'être ainsi ou autrement. L'Aquinat a prouvé que la providence n'exclut pas la contingence et que l'opération de la cause seconde est contingente. Il s'interroge désormais sur la faculté de l'âme qui cause cette opération. Il demande donc si l'homme possède un « principe des possibilités alternatives » qui le situerait hors de toute nécessité imposée par l'ordre providentiel.

b) La volonté est libre car contingente.

¹ *Summa contra Gentiles*, III, c. 73, p. 215-216 : « *Quod divina providentia non excludit arbitrii libertatem* ».

² ABBON DE FLEURY, *Commentaire au Calculus*, 40, P, 97.

³ Sur ce point : K. TREGO, *L'essence de la liberté. La transformation de l'éthique dans l'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, 2010, p. 139-144 : « La contingence : nécessité et liberté ».

⁴ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Concordia*, I, III : « *non tamen praescit cuncta futura necessitate, sed quaedam praescit futura ex libera rationalis creaturae voluntate* ».

Thomas admet une définition équivoque de la contingence. Il oppose la contingence des êtres inanimés et la contingence des êtres doués de raison. D'abord, il énonce : « *dans les choses inanimées, la contingence des causes vient de l'imperfection et de la déficience : selon leur nature, en effet, elles sont déterminées à un seul effet, qu'elles atteignent toujours, à moins d'un empêchement dû à la faiblesse de leur force* »¹. Il nie que cette contingence soit due à la capacité de pouvoir causer des actes contradictoires. En effet, il situe la contingence non dans la causalité de l'acte mais dans la réalisation de l'effet. Puis, l'Aquinate affirme : la volonté « *n'a pas sa puissance limitée à un seul effet, mais a en son pouvoir de produire un effet ou un autre* »². Il signifie que la volonté ne subit pas la contingence mais s'en sert pour créer des effets différents. B. Mac Ginn a montré qu'il s'agit d'une approche nuancée d'Aristote : Thomas ne fait pas de la volonté une cause de l'acte *per se*³. En effet, l'Aquinate assimile la volonté à « *une cause contingente* »⁴. Aussi, définit-il la liberté de la volonté dans sa capacité à causer ses propres actes. Il en fait une conséquence de sa « *perfection* » naturelle. En énonçant qu'elle peut produire un effet ou un autre, il montre qu'elle produit des actes non nécessaires. Dans la *Prima Pars*, il se montrera plus prudent. Il prendra soin de préciser que le libre arbitre est soumis à la providence divine⁵.

¹ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 73, n°2, p. 215 : « *In rebus autem inanimatis causarum contingentia ex imperfectione et defectu est: secundum enim suam naturam sunt determinata ad unum effectum, quem semper consequuntur nisi sit implemendum vel ex debilitate virtutis* ».

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 73, n°2, p. 215 : « *quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum* ».

³ B. MAC GINN, à propos de *Summa contra Gentiles* III, c. 94, dans son étude « Development of the thought of Aquinas on the reconciliation of divine providence and contingent action », in *The thomist*, 39/4, p. 751 : « *Thomas has finally affirmed a divine providence that in its causal action rules each and every act of man, but he has achieved this by a remarkable inversion of the aristotelian position- he rejects Aristotle's position on per se causes, because God through his providence is the per se cause of all things, even contingents; but he retains the Aristotelian contingent effect, because God is also a transcendent cause who produces effect as necessary or contingent according to his pleasure* ».

⁴ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 73, n°2, p. 215 : « *Quod autem sit causa contingens* ».

⁵ Ia, éd. Léonine, q. 22, a. 2, ad. 4, p. 100 : « *quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur : providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali* ».

c) La providence conduit l'être rationnel selon leur mode propre.

Thomas énonce : « *le propre de la providence est de régner sur les choses selon leur mode propre* »¹. Il définit la providence comme une *ratio divina ordinans*. Ainsi, écarte-t-il d'emblée la théorie aristotélicienne de la providence. Pourtant, dans la *Physique*, Aristote limite l'action de la providence au mouvement des corps célestes². Jamais, il n'a pourvu le premier moteur de la capacité de connaître et de veiller sur les êtres³. Il ne reprend pas une idée pourtant affirmée par Platon dans les *Lois*⁴ et le *Timée*⁵. En réalité, l'Aquinatise vise la théorie d'Averroès⁶. Celui-ci bénéficie des recherches d'Alexandre d'Aphrodise⁷. Réfutant les théories stoïciennes et épicuriennes⁸, Alexandre affirme que la providence réside dans le ciel et s'exerce depuis le ciel sur la région sublunaire soumise à la génération et à la corruption⁹. Il n'accorde à la providence qu'une intervention en vue de préserver la perpétuité des espèces naturelles, sans se préoccuper directement ou indirectement des affaires individuelles. À sa suite, Averroès, opposé aux théories stoïciennes, affirme que Dieu ne se soucie pas des détails

¹ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 73, n°3, p. 216 : « *Ad providentiam divinam pertinet ut rebus utatur secundum modum earum* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, XII, 8, 1074 a 21-35, p. 218.

³ Théophraste est le premier à relever l'impuissance du dieu d'Aristote. THEOPHRASTE, *Métaphysique*, 2, 5, b 14. Sur ce point : A.-J. FESTUGIÈRE, « Les apories métaphysiques de Théophraste », in *Revue néo-scholastique de Philosophie*, 1931, p. 48. Selon l'interprétation classique au Moyen Âge de la théorie d'Aristote. Cependant, il est possible d'envisager l'idée d'une providence qui pourrait s'exercer à l'occasion de la causalité motrice venue du principe, et grâce à elle, à l'égard des êtres qu'il meut. Pour Aristote, la causalité efficiente semble principale. La providence s'exercerait par cette causalité. Aristote affirme surtout l'idée d'une providence sélective. Celle-ci consiste dans la perpétuation des espèces. Pour cette interprétation : S. BROADIE, « Que fait le premier moteur d'Aristote ? (Sur la théologie du Livre A de la *Métaphysique*) », in *Les Etudes philosophiques*, Paris, 1993, p. 375-411.

⁴ PLATON, *Les Lois*, X, 989 d 7- 903 d 19.

⁵ PLATON, *Timée*, L. Brisson trad., Paris, 2001, 5e éd, 30 a 1-44 c 7, p. 118-139. Sur ce thème : G. REYDAMS-SCHILS, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout, 1999.

⁶ AVERROÈS, *Grand Commentaire sur la Métaphysique*, I, c. 7, p. 1605.

⁷ Sur ce thème : R. W. SHARPLES, « Alexander of Aphrodisias and the End of Aristotelian Theology », in *Metaphysics und Religion zur signatur des spätantiken Denkens*, T. Kobusch, M. Erler éd., München, 2002, p. 1-21.

⁸ P. THILLET, « Introduction », in ALEXANDRE D'APHRODISE, *Traité de la Providence*, Paris, 2003, p. 16.

⁹ Pour une présentation de la théorie du mouvement des corps célestes selon Alexandre : I. M. BODNAR, « Alexander of Aphrodisias on Celestial Motions » in *Phronesis*, 42, 1997, p. 190-209.

du monde sublunaire¹. Augustin, dans son *Contra Academicos*, s'est déjà opposé à une thèse attribuée alors à Aristote². À la suite de l'évêque d'Hippone, Thomas ne peut accepter cette théorie qui refuse à la providence de veiller sur chaque être ; comme il ne peut accepter une théorie de la providence qui ruinerait la liberté d'agir de l'homme.

Thomas distingue plusieurs façons pour la providence de gouverner les êtres : selon l'espèce ou selon les individus. Il applique à la providence une théorie qu'Avicenne utilise pour la causalité astrale. Mais, il doit cet énoncé théologique à Némésius³ et à Damascène. Il énonce : « *seule la créature rationnelle est dirigée par la providence divine dans ses actes, non seulement en fonction de l'espèce, mais aussi en fonction de l'individu* »⁴. Aussi, distingue-t-il les êtres qui sont conduits vers leur fin « *propter alia* » et ceux qui sont conduits vers leur fin « *propter se* ». Il construit son raisonnement en s'appuyant sur Maïmonide⁵. Celui-ci, liant providence et degré d'intelligence, énonce que la providence divine veille sur chaque individu humain selon son mérite. À sa suite, l'Aquinate professe que l'homme est soumis à une providence spéciale qui préserve sa liberté. Il lie cette providence spéciale à la possession de l'intellect. En effet, il a démontré que la possession de l'intellect confère la liberté de jugement et, par conséquence, fait de l'acte humain un acte libre car contingent. G. Verbeke a démontré que le dominicain introduit une nouveauté par rapport à Némésius⁶.

¹ AVERROÈS, *Grand Commentaire sur la Métaphysique*, I, c. 7, n°37.

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contra Academicos*, I, 1, 1 : « *diuina Prouidentia perteditur usque ad nos, quod minime dubitantum est* ».

³ G. VERBEKE, dans son étude « Fatalism and Freedom according to Nemesius and Thomas Aquinas », in *Sant Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, 1974, p. 297-298, relève l'influence de la doctrine de la providence de Némésius sur Thomas, mais aussi la difficulté à comparer les deux théories : « *It is not easy to draw a comparison between Nemesius and Thomas Aquinas on the question of providence. Nemesius's approach is rather empirical. It starts from the orderly structure of the world and from a kind of universal belief which is at least implicitly involved in human behaviour. Thomas Aquinas takes a decidedly metaphysical standpoint* ».

⁴ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 113, n°1, p. 359 : « *Creatura autem rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisiva, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae* ».

⁵ MAÏMONIDE, *Dux seu director dubitantium*, Bâle, 1520, III, c. 18 : « *De prouidentia Dei opiniones quicumque* ».

⁶ NÉMÉSIS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 42, 21, p. 161 : « *providentia vero eorum quae non sunt in nobis* », 33, p. 169 : « *providentia eorum quae non sunt in nobis* ». Cette différence a été relevée par G. VERBEKE, dans son étude « Fatalism and Freedom according to Nemesius and Thomas Aquinas », in *Sant Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, 1974, p. 296 : « *we have already pointed to a lacuna in the theory of Nemesius, filled by Thomas Aquinas. In the opinion of the*

Mais, l'Aquinat en introduit également une par rapport à Damascène¹. En effet, les deux Pères grecs nient que la providence concerne les choix humains. Mais, le dominicain refuse cette théorie. Il accorde à la providence de veiller à la fois à la liberté du vouloir, à la liberté du choix de la volonté. Et à la liberté de la réalisation de l'acte.

Thomas énonce : « *la fin ultime de toute créature est d'atteindre la ressemblance divine* »². S'il semble proposer un argument théologique inspiré de la théorie de l'image d'Augustin, l'Aquinat cite en fait la *Physique*³ ! Il admet qu'un agent est la fin de son effet en ce que ce dernier tend à lui ressembler. Ce concept de ressemblance lui permet à la fois d'établir le lien entre Dieu et les créatures et de créer une hiérarchie entre les êtres. En conséquence, il distingue les êtres matériels et les êtres doués de volonté. Il énonce : « *l'agent volontaire obtient la ressemblance divine par le fait qu'il agit librement* »⁴. Il doit cette précision à Damascène. S'appuyant sur son raisonnement antérieur, le dominicain assimile la Providence à une cause d'actions et accorde à la volonté humaine d'être également une cause d'actions. Ainsi, assimile-t-il la liberté de la volonté à un bien qui est lui-même la cause d'autres biens. L'Aquinat énonce : « *la suppression de la liberté de la volonté ferait disparaître de nombreux biens* »⁵. Il en conclut qu'il « *il serait contre la notion de providence que soit supprimée la liberté de la volonté* »⁶. Ainsi, écarte-t-il les thèses des stoïciens⁷. En

bishop of Emesa divine providence is concerned only with things not depend upon our free initiative. Thomas Aquinas places even our free behaviour under divine providence ».

¹ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, 43, p. 157 : « *Omnia autem dico quae non in nobis : quae enim in nobis, non providentiae sunt, sed nostri liberi arbitrii* ».

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 73, n°4, p. 216 : « *Finis autem ultimus cuiuslibet creaturae est ut consequatur divinam similitudinem, sicut supra ostensum est* ».

³ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 19 : « *Agens dicitur esse finis effectus, in quantum effectus tendit in similitudinem agentis* ».

⁴ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 73, n°4, p. 216 : « *Agens autem voluntarium asssequitur divinam similitudinem in hoc quod libere agit* ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 73, n°5, p. 216 : « *Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur* ».

⁶ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 73, n°5, p. 216 : « *Esset igitur contra providentiae rationem si subtraheretur voluntatis libertas* ».

⁷ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 73, n°7, p. 216 : « *excluditur opinio Stoicorum qui secundum ordinem quendam causarum intransgressibilem, quem Graeci ymarmenen vocabant, omnia e necessitate dicebant provenire* ». Sur ce thème : S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998.

effet, il refuse d'assimiler la providence à une nécessité qui imposerait un ordre intangible de causes. Il lie éthique et contingence. Mais, il n'accorde pas pour autant à l'homme de posséder un « principe des puissances alternatives » qui le situerait hors de l'ordre providentiel.

IV. L'agir de l'homme est libre de toute contrainte.

1) L'agir de l'homme est-il libre de toute contrainte ?

Thomas s'interroge sur la liberté d'action de l'homme : celui-ci est-il libre vis-à-vis du destin ? de toute autre causalité nécessitante ? Déjà, Augustin pose le problème du destin et de la connection des causes dans son *De Civitate Dei*¹. L'Aquinat complète cette approche à l'aide des thèmes nouveaux issus de la physique et de la cosmologie gréco-arabe. En conséquence, il pose le problème de la liberté de l'agir face à trois types de causes, à savoir la Cause première, les causes célestes et les causes particulières. Il suit une démarche déjà proposée par Guillaume d'Auvergne dans son *De universo*². Cependant, contrairement à Guillaume, le dominicain ne raisonne plus dans un cadre théologique mais dans un cadre cosmologique issu d'Aristote. Une nouvelle fois, il confronte sa théorie à celles enseignées à la Faculté des arts. Siger de Brabant, par exemple, retient également ces trois types de causes dans son *De necessitate et contingentia causarum*³ et sa *Physique*⁴. Il reprend les différentes causes possibles énoncées par la *Physique* et la *Métaphysique* et les confronte à la providence

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy, G. Combès éd., Paris, 1959, V, VIII, p. 668 : « *Qui vero non astrorum conditionem, sicuti est cum quidque concipitur vel nascitur vel inchoatur, sed omnium connexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant : non multum cum eis verbi controversia laborandum atque certandum est, quando quidem ipsum causarum ordinem et quandam connexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati, qui optime et veracissime creditur et cuncta scire antequam fiant, et nihil inordinatum relinquere ; a quo sunt omnes potestates, quamvis ab illo non sint omnium voluntates* ».

² GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo*, I, Pars III, c. 18, p. 782-785 : « *Respondeo ad quosdam errores circa sermones, et enunciabilia, et quid providentia Dei non infert necessitatem rebus* » ; c. 19, p. 785 : « *De quatuor, quae moverunt erroneos opinari, omnia ex necessitate fieri, et nihil libere* » ; c. 20, p. 785-787 : « *Disputat contra ponentes ex motu coeli, et dispositione stellarum causari necessitatem in rebus* ».

³ SIGER DE BRABANT, *De necessitate et contingentia causarum*, p. 19.

⁴ SIGER DE BRABANT, *Physica*, P. Delhaye éd., II, 16, p. 108.

divine¹. Alors que dans le commentaire sur la *Physique*, il se préoccupe surtout de la fortune et de la chance, il pose le problème de la causalité de la fortune et du hasard.

2) Chapitre 74 : Les actes humains ne sont pas soumis au hasard et à la fortune.

a) L'acte humain est-il causé par la fortune et le hasard ?

Thomas énonce : « *la providence ne retire pas de la réalité le hasard et la fortune* »². Il doit certainement ce problème nouveau au *Liber de Bona Fortuna*. Ainsi, il renoue avec des notions utilisées par les stoïciens³ : « *C'est en effet, dans ce qui arrive rarement que l'on parle de fortune et de hasard. Or s'il n'y avait pas de choses qui ne surviennent que rarement, tout arriverait par nécessité (...). Or, il serait contre la notion de providence divine que tout arrivât par nécessité* »⁴. Il pose un problème inspiré par la *Physique* : si tout arrive nécessairement, aucun événement ne peut survenir par chance. Le dominicain assimile le hasard à un résultat de la contingence : « *c'est quand ce qui agit pour une fin manque ce qu'il vise que quelque chose arrive par hasard* »⁵. Il propose une argumentation qui rappelle celle de la *Physique* qui écarte trois théories : celle de ceux qui demandent si le hasard existe ou non⁶, celle de ceux pour qui la spontanéité est cause des événements⁷ et celle de ceux qui définissent le hasard comme une cause cachée à l'intelligence humaine⁸.

b) L'acte humain n'est pas causé par le hasard.

¹ Débat que Thomas reprendra dans son commentaire sur la *Métaphysique*. Sur ce point : S. DECLOUX, *Temps, Dieu et liberté dans les commentaires aristotéliens de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1967, p. 111-115 : « La causalité accidentelle et la Providence ».

² *Summa contra Gentiles*, III, c. 74, n°1.

³ V. CIOFFARI, *Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aquinas*, New York, 1935.

⁴ *Summa contra Gentiles*, III, c. 74, n°2, p. 218 : « *In his enim quae in minori parte accidunt, dicitur esse fortuna et casus* ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 74, n°3.

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, II, 4, 196 a 1-196 a 24.

⁷ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, II, 4, 196 a 25-196 b 5.

⁸ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, II, 4, 196 b 5-196 b 9.

Thomas relève que les philosophes qui estiment que les actes humains sont soumis au hasard ne rapportent ces faits à aucune causalité. Il vise Épicure dont il ne connaît les théories qu'indirectement¹. Dans la *Lettre à Ménécée*², celui-ci rejette le déterminisme métaphysique et cosmologique au nom du hasard et de la liberté humaine³. L'Aquinat ne peut se satisfaire de cette théorie qui contredit son raisonnement précédent fondé sur l'enchaînement des causes et l'articulation Cause première-cause seconde. En conséquence, il reprend une critique déjà menée par Augustin⁴ et Boèce mais construit un raisonnement d'ordre physique. Augustin définit le hasard comme ce qui se fait de manière non rationnelle et sans réflexion. Il énonce que s'en remettre aux accidents du hasard revient à accepter de vivre selon les passions, à nier l'existence de la providence divine, à nier le jugement divin et excuser sa conduite en se plaçant sous le patronage de la fortune⁵. Abélard, dans son *Sic et Non*, tentait une exégèse d'Augustin sur la prescience divine et le hasard en faisant appel aux *Retractationes*⁶. Thomas, lui, s'appuie sur la notion de cause qu'il lie à l'action de la providence. Il suit, sur ce point, le modèle proposé par Albert le Grand. Il relève : « *c'est la rencontre de deux ou plusieurs causes qui fait que quelque chose survient par hasard* »⁷. Il s'écarte de la théorie du hasard de

¹ Notamment par le *De natura rerum* de Lucrèce et le *Guide* de Maïmonide.

² ÉPICURE, « Lettre à Ménécée », in *Lettres et Maximes*, M. Conche trad., Paris, 1987, p. 225. Selon DIOGENE LAERCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, M.-O. Goulet trad., Paris, 1999, X, 28, Epicure aurait rédigé un traité *Du destin*, perdu.

³ Sur ce thème : D. SEDLEY, « Epicurus' Refutation of Determinism », in *Suzètèsis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, Napoli, 16, 1983, p. 11-51.

⁴ Dans son *De Civitate Dei*, Augustin étudie le problème dans le cadre du culte des dieux païens dans l'empire romain et ne se préoccupe pas de démontrer que l'homme n'est pas soumis à l'influence de la fortune. Il se contente d'assimiler ces cultes à de la superstition.

⁵ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., III, 2, 5, p. 388-390 : « *Aut enim nullam diuinam prouidentiam praeesse rebus humanis libenter opinantur, dumque fortuitis committunt casibus et animos et corpora sua, tradunt se feriendos et dilaniandos libidinibus, diuina iudicia negantes, humanas fallentes, eos a quibus accusantur fortunae patrocínio propulsare se putant* ».

⁶ PIERRE ABÉLARD, *Sic et Non*, 28, P. L. 178, 1387 : « *Item Retractionum, cap. I, Non mihi placet toties me appellasse fortunam, quamvis non aliquam deam voluerim hoc nomine intelligi, sed fortuitum rerum eventum ; unde et illa verba sunt, quae nulla religio dicit prohibet : torte, forsitam, fortasse, fortuitum ; quod tamen totum ad divinam revocandum est providentiam. Poenitet me illic nominasse fortunam, cum homines habeant in pessima consuetudine, ubi dici debet : Hoc Deus voluit, dicere : Hoc voluit fortuna* ».

⁷ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 74, n°4 : « *Ex concursu autem duarum vel plurium causarum contingit aliquid casualiter evenire* ».

la *Physique* qui présente le hasard comme une cause extérieure des actes¹. Il ne définit pas cette notion comme le résultat d'une rencontre entre deux séries causales réelles mais la rencontre d'une série causale réelle, douée d'une certaine finalité, et d'une finalité imaginaire, recomposée après l'événement. Au contraire, le dominicain accorde une réelle causalité au hasard en y associant la notion de contingence. Il sous-entend que l'absolu de la cause universelle n'exclut pas les causes relatives². En cela, il rejoint la théorie du hasard d'Avicenne qui en fait une cause accidentelle et peu fréquente. Comme Albert, l'Aquinate s'appuie sur Boèce qui définit le hasard comme « *un événement inopiné entraîné par un concours de causes qui se manifeste au milieu d'actions faites dans un certain but* »³.

Thomas propose une démonstration qui inspirera de Siger de Brabant. Dans ses *Quaestiones in Physicam*, celui-ci définit le hasard à partir de Boèce⁴. Assimilant la cause de l'acte à un « accident », il fait du hasard une cause réelle qu'il rattache à la Cause première, principe suprême de l'ordre universel⁵. Avec cette théorie, le maître es-arts se heurte aux problèmes théologiques de la prescience et de la providence. Dans son *De necessitate et contingentia causarum*, Siger entend prouver qu'il existe de la contingence dans le monde. Il relève que certains philosophes ont affirmé que la causalité divine, nécessaire et infaillible, implique le déterminisme universel dans le monde créé⁶. Le maître es-arts présente cette théorie comme erronée. En effet, il pose que la Cause première agit par l'intermédiaire de causes intermédiaires mais il précise que certaines d'entre elles peuvent être contrecarrées dans leur action. En conséquence, il définit leurs effets comme étant contingents, même par rapport à l'ordre total des causes, y compris par rapport à la Cause première⁷. Dans son *De Physicorum*, Siger affirme que soustraire le hasard à la Cause première revient à nier l'existence même de cette Cause première⁸. En effet, il nie que l'effet accidentel d'une cause

¹ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, II, c. 4, 195 b 30.

² Jean Duns Scot refusera à la fois la théorie du hasard de Thomas et de Siger.

³ BOÈCE, *De Consolatio Philosophiae*, L. Bieler éd., Turnhout, 1984, V, 1, 18, p. 89 : « *Licet igitur definire causarum esse opinatum ex confluentibus causis in his quae ob aliquid geruntur euentur* ».

⁴ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Physicam*, B. C. Bazan éd., Louvain-Paris, 1974, II, p. 164 : « *casus est inopinatus rei eventus ex incertis causis confluens* ».

⁵ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Physicam*, B. C. Bazan éd., Louvain-Paris, 1974, II, 10-11, p. 167-168.

⁶ SIGER DE BRABANT, *De necessitate et contingentia causarum*, J.-J. Duin éd., Louvain, 1954, p. 19.

⁷ SIGER DE BRABANT, *De necessitate et contingentia causarum*, J.-J. Duin éd., Louvain, 1954, p. 24-30.

⁸ SIGER DE BRABANT, *De Physicorum*, II, in J.-J. DUIN, p. 66-67 : « *Nam omne quod evenit, qualitercumque eveniat, tandem necessario refertur in causam ordinantem, ut saltem in Causam Primam ; aliter non esset causa prima omnium, quod est impossibile* ».

relève de son ordre car il n'est pas, par définition, effet *per se*¹. Ainsi, le maître es-arts accorde-t-il à la Cause première d'être cause de tout être, de sorte que tout effet tombe sous son ordonnancement². Cependant, au contraire de Siger, Thomas cherche à articuler ces notions avec celle théologique de providence divine.

c) L'acte humain n'est pas causé par la fortune.

Thomas refuse que les actes humains soient causés par la fortune. Il ne cherche pas à répondre aux auteurs antiques mais à Avicenne et aux maîtres es-arts, et notamment Siger de Brabant. Avicenne distingue providence, fortune (*bakht*) et chance (*ittifâq*) dans sa *Physique*. Il fait de la fortune ce qui relève des actes humains et définit la chance comme plus générale, embrassant la totalité des événements³. S'il admet l'existence de la chance, il refuse d'en faire la causalité efficiente de la totalité des événements⁴. À la suite du Persan, Siger relève la difficulté de la problématique de la fortune. Dans ses *Quaestiones in Physicam*, il demande si la fortune est une cause⁵. Il pose qu'aucun événement n'est une cause⁶. Mais, il retient, en sens contraire, que « la fortune est dite être quelque chose »⁷ et qu'elle doit donc être une cause. Le maître es-arts propose une argumentation synthétique. Il nie que la fortune suffise à produire un effet par elle-même⁸. Néanmoins, il admet qu'elle soit une cause car elle produit des effets⁹. Aussi, Siger restreint-il la causalité de la fortune à une causalité par accident¹.

¹ SIGER DE BRABANT, *De Physicorum*, II, in J.-J. DUIN, p. 67 : « *Quod accidit alicui, non cadit sub ordine illius nec est effectus eius per se* ».

² SIGER DE BRABANT, *De Physicorum*, II, in J.-J. DUIN, p. 67 : « *Causa autem Prima est causa omnium entium, ita quod sub eius ordine cadunt universa tamquam effectus eius per se* ».

³ C. BELO, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden-Boston, 2007, p. 24-38.

⁴ Ibid, p. 108-113.

⁵ SIGER DE BRABANT, *Ecrits de logique, de morale et de physique*, Louvain-Paris, 1974, p. 167 : « *Utrum fortuna sit a causa* » ; p. 168 : « *Utrum fortuna sit causa per accidens* ».

⁶ SIGER DE BRABANT, *Ecrits de logique, de morale et de physique*, Louvain-Paris, 1974, p. 168 : « *Nihil quod est eventus est causa* ».

⁷ SIGER DE BRABANT, *Ecrits de logique, de morale et de physique*, Louvain-Paris, 1974, p. 168 : « *a fortuna dicitur aliquid fieri* ».

⁸ SIGER DE BRABANT, *Ecrits de logique, de morale et de physique*, Louvain-Paris, 1974, q. 11, p. 168 : « *fortuna non sufficit ad producendum effectum per se* ».

⁹ SIGER DE BRABANT, *Ecrits de logique, de morale et de physique*, Louvain-Paris, 1974, q. 11, p. 168 : « *Et ideo per primum est causa, quia aliquid facit ad effectum* ».

Comme Siger, Thomas définit la *fortuna* comme une « *cause par accident* »². Leur source commune est la *Physique*³. Et, tous deux sont influencés par la théorie d'Avicenne qui refuse de faire de la chance une causalité essentielle⁴.

Thomas rejette la théorie des stoïciens dont il relève la définition de la fortune, connue par Boèce⁵ et Némésius⁶ : « *on dit que la fortune favorise quelqu'un lorsqu'il lui arrive quelque chose de bien en dehors de son intention* »⁷. Les stoïciens assimilaient la fortune au sort et à la chance⁸. Mais, si cette théorie n'est pas nécessairement incompatible avec la liberté de l'homme, Thomas en fait une interprétation toute autre. Il la juge déterministe. En effet, il refuse que la fortune soit une cause nécessitante de l'acte. Aussi, nie-t-il que la fortune supprime la contingence des actes humains. Il définit la fortune comme une cause qui modifie les circonstances des actes mais pas les actes eux-mêmes. Il ne mentionne pas Aristote qui lie fortune et *proairesis*⁹. Contrairement au stagirite, le dominicain reste dans une approche essentiellement causale de la fortune. Il suit le modèle proposé par le *De Bono* d'Albert le Grand¹⁰. Contrairement à Siger, le dominicain fait de la fortune une présence cachée, car ignorée, de la Providence divine¹¹. Il reprend un argument de Maïmonide pour qui l'action

¹ SIGER DE BRABANT, *Ecrits de logique, de morale et de physique*, Louvain-Paris, 1974, q. 11, p. 168 : « *per secundum est causa per accidens* ».

² *Sententia super Physica*, Lectio VIII, c. 5, n°216.

³ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, II, 5, 197 a 5-7, p. 70, 8 : « *fortuna causa sit secundum accidens* ».

⁴ Sur ce point : C. BELO, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden-Boston, 2007, p. 21-53.

⁵ Sur ce thème : J.-C. FRANKS, *The Fate of Fortune in the Early Middle Ages : the Boethian Tradition*, New York, 1988.

⁶ NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975c. 34, 59-111, p. 133-135 : « *De fortuna* ».

⁷ *Magna Moralia*, 1207 a 27-29.

⁸ Selon le *De lingua latine* V, 74 de Varron, Fortuna est une déesse mère chtonienne d'origine sabine dont le culte s'est développé à Rome durant l'empire. Sur ce point : J. CHAMPEAUX, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, 2 t., Rome, 1982-1987.

⁹ J. M. C. COOPER, *Reason and emotion : essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, 1999, p. 292-311 : « Aristotle on the Goods of Fortune ».

¹⁰ ALBERT LE GRAND, *De Bono*, E. Filthaut éd., Münster, 1974, II, Pars II, c. 1, p. 22-23 : « *De circumstantia 'fortuna'* ».

¹¹ Plotin propose une théorie assez proche. PLOTIN, *Énéades*, L. Brisson et J.-F. Pradeau trad., Paris, 2003, IX (VI, 9), 5, 1-4, p. 83 : « *Quiconque s'imagine que les êtres sont gouvernés par la fortune et le hasard, et qu'ils doivent leur cohésion à des causes corporelles, est éloigné de dieu et de la notion de l'Un* ».

dépend de la cause première, même si celle-ci est ignorée¹. Sur ce point, l'Aquinat écarte la théorie augustinienne de l'ordre caché en promouvant celle d'un ordre dont la causalité est à connaître. Présente-t-il pour autant une théorie dite compatibiliste de la liberté ?

d) Les actes humains ne sont pas soumis à des « causes non définies ».

Thomas rejette la théorie de ceux qui acceptent le destin en le liant à « une cause contingente »². Il fait, peut-être, allusion aux auteurs de l'Antiquité³ qui définissent le terme de destin dans le sens de « sort »⁴ ou qui en font une force qui s'attache au pas du coupable pour le punir de sa faute⁵. Le dominicain ne peut se satisfaire de ces théories qui contredisent son raisonnement précédent fondé sur l'enchaînement des causes et l'articulation cause première-cause seconde. De manière certaine, il vise Cicéron dont la théorie a déjà été rejetée par le *De Civitate Dei*⁶. Dans son *De Fato*, Cicéron réfute Chrysippe pour qui il existe une cause à tout et l'ensemble de ces causes constituent le destin⁷. Le Romain établit que la diversité des propensions a bien des causes naturelles antécédentes mais il ne s'ensuit pas que les volontés et les désirs obéissent à ces mêmes causes. Il présente un raisonnement en deux

¹ MAÏMONIDE, *Dux seu director dubitantium*, Bâle, 1520, III, c. 26 : « Scito autem que plures errorum qui sunt ad querendum finem esse mundi in universo suo : vel finem artium, sunt propter erroneum quem in se habet homo. Et quia putat que universum esse creatum est propter hominem tantummodo : et propter ignoranciam suam circa manerem huius materie inferioris et de intentione prima que est ut faciat esse quicquid possibile est esse. Namque universum bonum est fine dubio : sed propter predicta ignoraverunt et erraverunt ».

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 93, n°3, p. 286 : « Horum ergo quidam omnia quae hic accidunt a casu contingencia, reducere sunt conati sicut in causas in caelestia corpora, etiam electiones humanas, vim dispositionis siderum, cui omnia cum quadam necessitate subi ponebant, fatum est ».

³ La notion de destin naît en Mésopotamie : J. N. LAWSON, *The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millenium*, Wiesbaden, 1994. Pour une présentation de la notion de destin dans l'Antiquité : L. BRISSON, « Destin (Philosophie grecque) », in *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, 2005, p. 667-669.

⁴ Homère (*Iliade*, XXI, 281 ; *Odyssée*, V, 312), Hésiode (*Théogonie*, 894), les tragiques grecs, en particulier Eschyle (*Agamemnon*, 913) et Sophocle (*Trachiniennes*, P. Masqueray éd., Paris, 1924, 169 ; *Philoctète*, 1316, 1317), et les orateurs du IV^e siècle définissent le terme de destin dans le sens de « sort » ; les tragiques en font une force qui s'attache au pas du coupable pour le punir de sa faute.

⁵ Les Erynies sont la personnification de cette conception tragique du destin et de la destinée de l'homme.

⁶ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy, G. Combès éd., Paris, 1959, V, IX, 1, p. 670-682.

⁷ Sur ce point : J.-J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, 1989, p. 193-210.

étapes. Il montre d'abord que tout mouvement a une cause¹ puis, il en conclut que si toute chose arrive en vertu d'une cause antécédente, toute chose est soumise au destin². En revanche, s'il admet que la volonté s'inscrit dans un ordre causal, Augustin fonde la seule cause de l'agir de la volonté dans la volonté elle-même et rattache l'enchaînement des causes à la prescience divine³. Pas plus qu'Augustin, Thomas ne peut accepter la théorie de Cicéron qui contredit sa théorie de la cause seconde.

3) c. 87 : L'arbitre n'est pas soumis à la causalité astrale.

a) Les astres causent-ils les actes de la volonté et le choix ?

Thomas donne une importance nouvelle au problème de l'influence des astres. Il retient la thèse qui pose problème : il est « *évident que les corps inférieurs sont régis par Dieu à travers les corps célestes* »⁴. Cette thèse pose ouvertement le problème de la liberté de l'agir de l'homme qui est à la fois corps et âme. L'Aquinate retient deux influences possibles : directe ; indirecte, au moyen d'une âme motrice. Or, si les astres causent les actes de la volonté, directement ou indirectement, celle-ci n'est pas la cause de ses actes.

b) Les astres ne causent pas les actes des puissances de l'âme.

Thomas nie que les astres causent les actes des puissances de l'âme. Il suit la démarche d'Albert le Grand, le premier à réfuter le déterminisme astral de manière psychologique. Il cherche à écarter les théories des philosophes arabo-musulmans influencés par le platonisme et à répondre aux thèses des maîtres es-arts. En effet, il reprend une question

¹ CICÉRON, *De Fato*, A. Yon éd., Paris, 1933, X, 20-21 : « *Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio, quod dialectici appellant, aut uera aut falsa erit, causas enim efficientis quod non habebit, id nec uerum nec falsum erit ; omnis autem enuntiatio aut uera aut falsa est ; motus ergo sine causa nullus est* ».

² CICÉRON, *De Fato*, A. Yon éd., Paris, 1933, X, 20-21 : « *Quod sit ita est, omnia quae fiunt, causis fiunt antegressis, id si ita est, fato omnia fiunt ; efficitur igitur fato fieri quaecumque fiant* ».

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy, G. Combès éd., Paris, 1959, V, IX, p. 678 : « *Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt ; atque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit* ».

⁴ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 82, n°8 : « *Sic ergo patet quod corpora inferiora a Deo per corpora caelestia reguntur* ».

posée à la Faculté des arts de Paris par un maître es-arts anonyme : « *Les corps supérieurs imposent-ils une nécessité à notre volonté et à notre intellect* »¹.

Thomas est catégorique : « *les corps célestes ne peuvent être la cause de ce qui est du domaine de l'intellect* »². Ainsi, rejette-t-il les théories de Démocrite et d'Empédocle. Il propose une critique classique formulée par Aristote et reprise par Avicenne, Averroès³ et Albert le Grand⁴. Empédocle, dans son poème *Purifications*, affirme que tout est nécessité dans un cycle cosmique⁵. Selon le dominicain, ces philosophes « primitifs » ne distinguent pas l'intellect des sens et affirment que l'opération de l'intellect résulte du mouvement des astres⁶. En opposition, l'Aquinate fonde la liberté de l'intellect dans sa nature. Il doit l'argument à Némésius⁷. Pour démontrer sa théorie, le dominicain cite l'*Éthique* : « *l'intellect dépasse tous les corps dans l'ordre de la nature* »⁸. Puis, il cite la *Physique*⁹ : « *nul corps n'agit sans mouvement* »¹⁰. Aussi, dans l'ordre du mouvement, un corps ne peut mouvoir qu'un autre corps. Or, l'intellect n'est pas un corps. Thomas en conclut que l'activité de l'intellect est hors du mouvement des corps¹¹ et que l'intellect ne peut être mû par un corps céleste. Il est rejoint sur ce point par Siger¹². Le dominicain rejette ensuite la théorie des

¹ « L'anonyme de Delhaye », in Siger de Brabant, *Questions sur la Métaphysique d'Aristote*, 1, II, q. 20, p. 115.

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 84, n°1, p. 248 : « *Non igitur possunt esse causa per se eorum quae sunt circa intellectum* ».

³ Averroès, *Grand commentaire sur la Physique*, 64 D.

⁴ Albert le Grand, *De anima*, C. Stroick éd., Münster, 1968, I, c. 7, p. 32-38 : « *De disputatione contra opiniones Democriti et Platonis de motibus animae, quibus movetur in corpore et movet corpus* » ; c. 12, p. 48-51 : « *Utrum cognoscatur simile simili, sicut dixit Empedocles* ».

⁵ Sur ce point : D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge, 1969.

⁶ *Summa contra Gentiles*, III, c. 84, n°9, p. 248 : « *philosophi Naturales, ut Democritus, Empedocles, et huiusmodi posuerunt quod intellectus non differet a sensu (...). Et ideo sequebatur quod, cum sensus sit quaedam virtus corporea sequens corporum transmutationem, quod ita esset etiam de intellectu. Et propter hoc dixerunt quod, cum transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem corporum superiorum, intellectualis operatio sequatur corporum caelestium motus* ».

⁷ Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, c. 34, 59-61, p. 133 : « *Qui circulari motui astrorum causam omnium quae fiunt ascribunt, non solum communibus intelligentiis adversatur, sed et omnem civilitatem inutilem ostendunt* » ; c. 35, p. 135-137 : « *De fortuna qua est per astra* ».

⁸ *Summa contra Gentiles*, III, c. 84, n°1, p. 248 : « *Intellectus autem naturae ordine omnia corpora excedit* ».

⁹ Aristoteles Latinus, *Physica*, IV, c. 14 ; VIII, c. 9.

¹⁰ *Summa contra Gentiles*, III, éd. Léonine, c. 84, n°2, p. 248 : « *Nullum corpus agit nisi per motum* ».

¹¹ *Summa contra Gentiles*, III, éd. Léonine, c. 84, n°2, p. 248 : « *sunt omnino extra motum* ».

¹² Siger de Brabant, *In Physicorum*, F. Van Steenberghen éd., II, 21, ad. 3-4, p. 57.

stoïciens pour qui les corps célestes impriment la connaissance en l'âme¹. Il fonde la liberté de l'intellect dans la nature de son activité. Suivant Averroès², il rappelle que l'intellect n'est en puissance que des intelligibles en acte et en déduit que les corps célestes n'étant pas des intelligibles en acte, ils ne peuvent mouvoir l'intellect³.

Fidèle à la théorie du *De Veritate*, Thomas situe la volonté « dans la partie intellectuelle de l'âme »⁴. Il en déduit que, comme les astres ne peuvent influencer sur l'intellect, ils ne peuvent pas non plus influencer sur la volonté⁵. Ainsi, il rejette également la théorie d'Al-Kîndî⁶. Dans son *De Radiis*⁷, celui-ci expose les principes de l'harmonie universelle⁸. Influencé par la cosmologie et la physique d'Aristote et d'Alexandre d'Aphrodise, il défend la théorie de l'influence des corps célestes sur les phénomènes terrestres. Influencé par l'optique géométrique des Alexandrins⁹, il présente cette influence sous la forme d'un rayonnement¹⁰.

¹ *Summa contra Gentiles*, III, c. 84, n°10, p. 249 : « *Stoicorum opinio, qui dicebant cognitionem intellectus causari ex hoc quod imagines corporum nostris mentibus imprimuntur (...). Secundum quorum sententiam sequebatur quod maxime ex impressione corporum caelestium intellectuales notiones nobis imprimerentur* ».

² R. C. TAYLOR, « Intelligibles in act in Averroes », in J.-B. Brenet éd., *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, Turnhout, 2007, p. 113 : « *On the issue of the source of intelligibles in act aquinas in fact follow the mature work of Averroes as he knows it in the Long Commentary on the De anima* ». Pour la théorie d'Averroès : p. 123-138.

³ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 84, n°4, p. 248 : « *Corpora autem caelestia non sunt actu intelligibilia : cum sint quaedam singularia sensibilia. Cum igitur intellectus noster non sit in potentia nisi ad intelligibilia in actu, impossibile est quod corpora caelestia directe agant in intellectum* ».

⁴ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 85, n°2, p. 254 : « *Voluntas enim in parte intellectiva animae est* ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, III, c. 85, n°2, p. 254 : « *Si igitur corpora caelestia non possunt imprimere directe in intellectum nostrum, ut ostensum est, neque etiam in voluntatem nostram directe imprimere possunt* ».

⁶ Bien que T. LITT ne mentionne pas Al-Kîndî dans son étude *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1963.

⁷ AL-KÎNDÎ, *De Radiis*, M.-T. D'Alverny éd., in A. H. D. L. M. A., 41, 1974, p. 139-259.

⁸ Sur ce thème : H. WIESNER, *The Cosmology of al-Kindi*, Diss, Harvard University, 1993.

⁹ Les sources sont les *Kitâb al-manâzir* (*Livre de l'optique*) d'Euclide, de Ptolémée, d'Antémios de Tralles, de Théon et de Didyme. Néanmoins, aucun texte grec ne mentionne de théorie des rayons lumineux.

¹⁰ P. TRAVAGLIA, *Magic Causality and Intentionality. The Doctrine of Rays in al-Kindi*, Turnhout, 1999, p. 52 : « *In contrast to Aristotelian physics, which establishes a radical separation between what happens in the astral world and what happens in the sublunary world, according to al-Kindi the spreading of light is one of the possible manners of transferring force* ». AL-KÎNDÎ, *De Radiis*, M.-T. D'Alverny éd., in A.H.D.L.M.A., 41, 1974, p. 219-223 : « *De radiis stellarum* ».

Al-Kîndî est perçu comme la source principale du déterminisme astral¹, comme en témoignent les critiques d'Albert le Grand². Bien que non enseignée à Paris³, la thèse qui affirme que les astres influent sur l'intellect et la volonté sera condamnée le 7 mars 1277⁴.

Thomas fait de l'absence de causalité des corps célestes sur l'intelligence et la volonté humaine une exception dans le fonctionnement cosmologique de l'univers⁵. Il s'oppose aux théories de l'intellect défendues par Âl-Fârâbî, Avicenne et Averroès⁶ et à prend position face aux maîtres es-arts⁷. Cependant, pour la première fois dans ses œuvres⁸, dans un raisonnement similaire à celui de Siger de Brabant⁹, l'Aquinate concède que les astres influencent indirectement l'intellect¹⁰ et, en conséquence, la volonté et ce, dans deux cas : d'abord,

¹ Pourtant, Al-Kîndî, s'appuyant sur la psychologie d'Aristote, défend l'existence de la liberté humaine en la situant dans l'acte de délibération de l'âme rationnelle. Sur ce thème : T. A. DRUART, « Al-Kindi's Ethics », in *Review of Metaphysics*, 47, 1993, p. 329-357.

² Sur ce point : A. CORTABARRIA BEITIA, « Al-Kindi vu par Albert le Grand », in *M.I.D.E.O.*, 13, 1977, p. 117-146.

³ R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés*, Paris, 1977, p. 237 : « Le déterminisme astral (...) avait-il des défenseurs parmi les maîtres de Paris ? Il ne semble pas. Car si les auteurs connus sont unanimes à reconnaître l'influence des corps célestes sur l'âme humaine, c'est uniquement en vertu de l'influence que les astres exercent sur le corps, auquel l'âme est unie. Influence indirecte et accidentelle, que ces maîtres estiment non déterminante ». À notre connaissance, aucune étude récente n'est venue contredire cette affirmation.

⁴ N°133, in *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, 1999, D. Piché éd., p. 120 : « *Quod voluntas et intellectus non moventur in actu per se, sed per causam sempiternam, scilicet corpora caelestia* ».

⁵ T. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963, p. 200 : « Il y a deux exceptions à l'universelle causalité des corps célestes : les actes spirituels de l'homme, c'est à dire ses actes d'intelligence et de volonté, et les événements fortuits ».

⁶ H. A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of Active Intellect and Theories of Human Intellect*, New York-Oxford, 1992.

⁷ En effet, Siger de Brabant consacre une question de ses *Quaestiones in Libros Meteorum*, à la motion de l'intellect par les astres. SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Libros Meteorum*, I, 7 in J. J. DUIN, p. 117-118 : « *Utrum omnes actiones intellectus hominis ordinentur a motu corporum superiorum* ».

⁸ T. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963, p. 206 : « les deux mots 'influence directe' et 'influence indirecte' apparaissent seulement à partir de la *Contra Gentiles* ».

⁹ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Libros Meteorum*, I, 7 in J. J. DUIN, p. 118 : « *Intelligendum quod intellectus nihil intelligit vel operatu sine sensu. Motus autem corporum superiorum actionem sentiendi ordinant. Et ideo, cum intelligere non sit sine sentire, manifestum quod per accidens actio intelligendi ordinatur a motu corporum superiorum* ».

¹⁰ *Summa contra Gentiles*, III, c. 84, n°14, p. 249 : « *Sciendum est tamen quod, licet corpora caelestia directe intelligentiae nostrae causae esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte* ».

indirectement, au moyen de la nature¹, et ensuite, directement, par l'intermédiaire du corps humain². Le dominicain s'appuie sur deux citations d'Augustin³ et de Damascène⁴. Il relève que l'opération de l'intellect ne peut se réaliser sans l'imagination, la mémoire et la cogitative. Ces dernières facultés relèvent du corps. Or celui-ci peut être influencé par les astres. En conséquence, Thomas réaffirme que ces influences ne sont jamais causes nécessaires du choix humain⁵. Il accorde à l'homme de posséder la raison qui lui permet soit de résister, soit d'obéir⁶. Une fois encore, il définit l'intellect comme le « principe des possibilités alternatives ».

c) Les astres ne sont pas la cause des choix humains.

Thomas nie que les corps célestes puissent être la cause de la volonté ou du choix⁷. Il rejette la théorie d'Albumasar, une autorité depuis le XII^e siècle⁸, qui présente l'astrologie comme une science aristotélicienne⁹. Dans son *Introductorium in astronomiam*, celui-ci s'efforce de concilier déterminisme astral et contingence. Il présente les corps célestes comme des causes efficientes¹⁰. Il affirme que les étoiles causent les événements sublunaires¹¹ et que

¹ *Summa contra Gentiles*, III, c. 85, n°21, p. 256 : « *secundum quod impressiones corporum caelestium in exteriora corpora est nobis occasio alicuius electionis* ».

² *Summa contra Gentiles*, III, c. 85, n°21, p. 256 : « *secundum quod imprimunt in corpora nostra : ad quorum immutationem insurgunt in nobis aliqui passionem* ».

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy, G. Combès éd., Paris, 1959, V, 6, 198, p. 660-662.

⁴ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, II, 7.

⁵ *Summa contra Gentiles*, III, c. 85, n°22, p. 256 : « *non sunt causa necessaria electionis* ».

⁶ *Summa contra Gentiles*, III, c. 85, n°22, p. 256 : « *cum homo per rationem possit eis resistere vel obedire* ».

⁷ *Summa contra Gentiles*, III, c. 85, p. 254-256 : « *Quod corpora caelestia non sunt causae voluntatum et electionum nostrarum* ».

⁸ Sur ce thème : R. LEMAY, *Abū'Ma'shar and Latin aristotelianism in the Twelfth Century*, Beyrouth, 1962, p. 3-40 : « The transmission of the *Introductorium* to Latin scholars of the Twelfth Century ». Certains théologiens, tels Raymond de Marseille et Daniel de Morley, n'hésitent pas à développer une cosmologie dépendante d'Abu Ma'shar. R. LEMAY, *Abū'Ma'shar and Latin aristotelianism in the Twelfth Century*, Beyrouth, 1962, p. 141-157 ; p. 319-333 : « Daniel's cosmology and its sources ».

⁹ Sur ce point : P. ADAMSON, « Abu Ma'sar, al-Kindi and the Philosophical Defense of Astrology », in *R.T.P.M.*, 69/2, 2002, p. 247-253 : « Astrology as a Aristotelian master science ».

¹⁰ ABU MA'SHAR, *Liber introductorii maioris ad scintiam judiciiorum astrorum*, R. Lemay éd., Napoli, 1995.

¹¹ Sur ce point : P. ADAMSON, « Abu Ma'sar, al-Kindi and the Philosophical Defense of Astrology », in *R.T.P.M.*, 69/2, 2002, p. 253-260 : « How the stars influence the lower world ».

les actions humaines sont déterminées par la causalité astrale¹. Malgré l'intérêt que lui porte Albert le Grand, l'Aquinate refuse sa théorie². Il suit en cela Maïmonide. Il rappelle : « *le choix et l'actuation de la volonté résultent d'une appréhension intelligible* »³. Il refuse que cette appréhension soit causée par les astres puisqu'ils n'influent pas sur l'intellect⁴. S'appuyant sur le ternaire « intellect-volonté-objet voulu », il énonce que « *c'est le bien appréhendé par l'intellect qui est l'objet de la volonté* »⁵. Aussi, les astres ne peuvent causer le choix. Thomas écarte ainsi les thèses stoïciennes qui soutiennent que les choix humains résultent de l'influence des astres⁶.

d) Les actes humains sont libres.

Thomas définit les actes humains comme libres. Il présente son argumentation la plus exhaustive sur ce thème. D'abord, il définit cette liberté comme étant d'ordre physique. Pour la première fois, il utilise la notion d'instinct, qu'il doit au *Liber de Bona Fortuna*⁷. Il énonce que si les astres influaient sur les actes de l'homme, celui-ci agirait comme mû par un instinct d'animal⁸. Le dominicain sait que les philosophes antiques attribuent à l'animal d'être mû par un instinct et non par la raison⁹. Dans ses *Quaestiones de animalibus*, Albert le Grand fait de

¹ Ibid, p. 265.

² Pourtant, Abu Ma'shar réfute que la causalité des planètes détruisent la contingence et la liberté. Sur ce thème : R. LEMAY, *Abû'Ma'shar and Latin aristotelianism in the Twelfth Century*, Beyrouth, 1962, p. 125-127 : « Planetary influence does not destroy contingency or freedom ».

³ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 85, n°3, p. 254 : « *Omnis electio et actualis voluntas in nobis immediate ex apprehensione intelligibili causatur* ».

⁴ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 85, n°3, p. 254 : « *Corpora autem caelestia non sunt causa intelligentiae nostrae* ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 85, n°3, p. 254 : « *bonum enim intellectum est obiectum voluntatis* ».

⁶ *Summa contra Gentiles*, III, c. 85, n°19, p. 256 : « *excluditur positio Stoicorum, qui ponebant omnes actus nostros, et etiam electiones nostras, secundum corpora caelestia disponi* ».

⁷ Sur l'importance de ce texte pour cette théorie : M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille*, Mainz, 1951, p. 104-108 : « Der Liber de Bona Fortuna als quelle für die Weiterbildung der Instinkt-Vorstellung ».

⁸ *Summa contra Gentiles*, III, c. 85, n°4, p. 255 : « *sic naturaliter homo eligat operarari suas operationes, sicut naturali instinctu bruta operantur* ».

⁹ U. DIERAUER, « Raison ou instinct ? Le développement de la zoopsychologie antique », in B. Cassin, J.-L. Labarrière éd., *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 3-30.

l'animal un être mû par un instinct naturel¹. En conséquence, l'Aquinate n'accorde pas à l'homme la possession d'un instinct qui le meut. Si cela était le cas, l'homme ne serait pas libre de son mouvement : il serait mû par une pulsion. Le dominicain s'appuie ensuite sur les notions de cause et d'effet. Il utilise un argument utilisé également par Avicenne et Siger de Brabant. Il relève d'abord que si l'astre influait sur le choix, il n'engendrerait qu'un seul et même acte. Or les actes humains sont divers². Aussi, relève-t-il que l'homme ne choisit pas naturellement³. En effet, si les astres influaient sur les choix, cela serait le cas. Mais, l'Aquinate n'affirme pas pour autant l'aspect volontaire du choix.

Néanmoins, Thomas définit la liberté de l'homme comme éthique. Il relève que l'influence des astres sur l'intellect et la volonté entraînerait la réalisation des mêmes choix pour tous les hommes⁴. Or, les hommes agissent tous de manières différentes. Pourquoi ? L'Aquinate sous-entend que les hommes ne sont pas tous vertueux ou vicieux selon les mêmes degrés. S'appuyant sur l'*Éthique*, il affirme que les vices et les vertus ne résultent pas de la nature mais de l'habitude⁵. En conséquence, il affirme qu'ils échappent à l'influence des astres qui ne peuvent agir que sur la nature⁶. Le dominicain ajoute que l'homme bon doit pouvoir être rétribué selon ses mérites et l'homme mauvais doit pouvoir être puni. Pour cela, il est nécessaire que les choix soient libres. En conséquence, Thomas définit la liberté de l'homme comme psychologique. Il rappelle que l'homme possède le pouvoir de juger et de délibérer⁷. Or, ce pouvoir serait vain si les astres influaient sur les choix. L'Aquinate définit donc la liberté de l'homme comme également politique. Il rappelle que « *l'homme est*

¹ ALBERT LE GRAND, *Quaestiones super de animalibus*, B. Geyer éd., Münster, 1955, I, 14 : « *Dicendum, quod in proprie non sunt mores, sed quaedam imitatio morum. Sicut turtur imitatur castitatem et ovis mansuetudinem ex natura... Ista tamen non exercent propter bnum finem vel malum, sed instinctu naturae hoc faciunt* ».

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 85, n°5, p. 255 : « *Electiones autem humanae diversis viis tendunt in finem* ».

³ *Summa contra Gentiles*, III, c. 85, n°6, p. 255 : « *Non igitur homo naturaliter eligit* ».

⁴ *Summa contra Gentiles*, III, c. 85, n°7, p. 255 : « *si igitur homo naturaliter eligeret, oporteret quod omnes homines eodem modo eligerent* ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, III, c. 85, n°7, p. 255 : « *Virtutes autem politicae et vitia non sunt nobis a natura, sed ex asuetudine* ».

⁶ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 85, n°8, p. 255 : « *Non ergo causantur ex impressione corporum caelestium, secundum quam res naturaliter procedunt* ».

⁷ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 85, n°10, p. 255 : « *homo autem habet virtutem iudicandi et consiliandi de omnibus* ».

naturellement un animal politique ou social »¹ qui vit en société². Il reprend un argument aristotélicien classique, également relevé par Maïmonide³. Le dominicain assure que l'influence des astres sur le choix s'opposerait à toute vie politique. Il réfute ici la théorie d'Al-Fârâbî qui défend un déterminisme astral des collectivités humaines⁴.

4) Les actes humains sont soumis à la causalité divine.

a) c. 89 : Les actes humains sont-ils soumis à la causalité divine ?

Après avoir réfuté toute causalité accidentelle, Thomas pose le problème de la causalité providentielle. Il cite l'Épître aux *Philippiens* 2, 13 : « *Dieu opère en nous le vouloir et le faire, selon sa volonté bonne* »⁵. Il admet que cette citation pose un problème d'interprétation. En effet, elle semble induire que l'homme ne possède ni la liberté d'exercice puisque Dieu opère le vouloir et le faire, ni la liberté de spécification puisque Dieu, possédant une volonté bonne, ne peut qu'incliner l'homme à vouloir le bien. Autrement dit, l'homme ne semble être ni la cause de son acte ni posséder un « principe des possibilités alternatives » qui lui permettrait de choisir le bien ou son contraire.

¹ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 85, n°11, p. 255 : « *Homo naturaliter est animal politicum, vel sociale* ».

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 85, n°11, p. 255 : « *Unde naturaliter est inditum homini ut in societate vivat* ».

³ MAÏMONIDE, *Dux seu director dubitantium*, Bâle, 1520, II, c. 41 : « *Ostensum est iam in fine demonstrationis que natura hominis trahitur post consuetudinem civitatis : quia natura ipsius inducit eum ut conueniat cum aliis hominibus propter necessitates suas. Non est homo sicut et caetera animalia quorum coniunction non est propter necessitates suas* ».

⁴ Pour une présentation de cette théorie d'Al-Fârâbî : P. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris, 2004.

⁵ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 88, n°7, p. 269 : « *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate* ».

b) Dieu cause la puissance et l'acte de la volonté.

Thomas vise la théorie d'Origène¹. Il n'est pas le premier à relever cette théorie. Alexandre de Halès s'y intéresse également². Mais, pour Thomas, la théorie d'Origène a un intérêt particulier puisqu'elle pose le problème de la liberté d'exercice et de spécification. Or, le dominicain a lui-même proposé une théorie de la liberté d'exercice et de la liberté de spécification de la volonté dans son *De Veritate*. S'inspirant de Clément d'Alexandrie, Origène remarque que certains êtres reçoivent leur mouvement de l'extérieur tandis que d'autres ont le mouvement, soit par eux-mêmes, soit en eux-mêmes³. Il classe l'homme parmi les êtres qui ont ce mouvement soit en eux-mêmes, soit par eux-mêmes. En effet, il le définit comme un être rationnel qui cause son mouvement par le jugement⁴. Mais, Origène distingue l'acte de vouloir de celui de vouloir le bien ou le mal. Autrement dit, il distingue l'exercice de l'acte et la spécification de l'acte. D'abord, il affirme que le vouloir et l'agir proviennent de Dieu⁵. En conséquence, il fait de Dieu seul la cause du mouvement de l'acte. Mais, il admet que Dieu a donné à l'homme sa nature et donc la faculté de vouloir et de se mouvoir⁶. Aussi,

¹ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 89, n°2 : « *Deus causat in nobis velle et perficere, inquantum causat nobis virtutem volendi ; non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud ; sicut Origenes exponit in III Periarchon, liberum arbitrium defendens* ».

² ALEXANDRE DE HALÈS, *Glossa in quatuor Libri Sententiarum Petri Lombardi*, 4 t., Quaracchi, 1951-1957, p. 225 : « *Origenes : 'Omnium quae moventur, alia habent causas suorum motuum in se ipsis, alia extrinsecus accipiunt, ut quae sunt sine vita, ut lapides ; alia quidem ex se, sed non a se ; alia vero a se. Ex se moventur, ut quae vivunt et non sunt animalia ; a se, habentia voluntatem et appetitum. Huiusmodi autem quaedam habent sensum et voluntatem, quo concitentur ad motus ordinatos et compositos, sicut aranea ; quaedam vero amplius habent ceteris animalibus, ut homo rationem qua iudicare possit de motibus naturalibus. Post hanc sequitur facultas eligendi bonum vel malum, quae recte culpabili dici potest* ».

³ ORIGÈNE, *De principiis*, H. Crouzel et M. Simonetti éd, Paris, 1980, III, c. 1, n°2, p. 18-22 : « *Omnium quae moventur alia in semet ipsis causas motuum suorum gerunt, alia extrinsecus accipiunt* » .

⁴ ORIGÈNE, *De principiis*, H. Crouzel et M. Simonetti éd, Paris, 1980, III, c. 1, n°3, p. 22-24 : « *Rationale uero animal cum habeat in se et hos naturales motus, habet tamen amplius ceteris animalibus etiam rationis erim, quae iudicare et discernere de motibus naturalibus possit et alios quidem reprobare et abicere, alios uero probare atque suscipere, cuius rationis iudicio dirigi et gubernari hominis motus ad vitam probabilem possent* ».

⁵ ORIGÈNE, *De principiis*, H. Crouzel et M. Simonetti éd, Paris, 1980, III, c. 1, n°20, p. 124 : « *Post haec insequatur illa quaestio, quoniam et celle et perficere ex deo est* ».

⁶ ORIGÈNE, *De principiis*, H. Crouzel et M. Simonetti éd, Paris, 1980, III, c. 1, n°20, p. 126 : « *Sicut enim ex Deo habemus hoc ipsum quod homine sumus, quod spiramus, quod mouemur, ita et quod volumus ex Deo habemus* ».

accorde-t-il à l'homme de causer la spécification de l'acte. En effet, Origène fonde l'existence du libre arbitre en affirmant que l'homme fait seul le mal.

Thomas rejette la théorie d'Origène car elle rompt l'harmonie de la providence divine et de la liberté humaine en niant leur articulation. La théorie du Père grec a deux faiblesses : elle revient d'abord à affirmer que l'homme n'est pas la cause totale de son acte, à l'exception du choix du mal ; elle revient ensuite à affirmer que le choix du mal échappe à toute causalité divine. Autrement dit, l'homme ne possède pas la liberté d'exercice de l'acte et ne possède que partiellement la liberté de spécification de l'acte. Déjà, dans ses *Quaestiones theologiae de epistolis Pauli*, Robert de Melun rejetait deux théories : celle qui accorde toute l'action à la grâce et celle qui accorde toute l'action au libre arbitre¹. Mais, Thomas résout le problème en termes aristotéliens. Face à Origène, il adopte une solution radicale : « *non seulement la causalité divine s'étend à la puissance de la volonté mais aussi à l'acte lui-même* »². Il suit la démonstration de la *Métaphysique*. Ainsi, le dominicain fait-il de Dieu à la fois l'auteur de la force par laquelle l'homme agit et l'auteur de l'opération. En conséquence, il fait également de Dieu la cause efficiente du choix. Pour justifier son affirmation, le dominicain cite pour la première fois le *Liber de Bona Fortuna*³, dont il vient de prendre connaissance⁴. Il accorde crédit à ce qui ne semble être qu'une remarque ironique d'Aristote. Ainsi, fait-il de Dieu « *le premier principe de notre délibération et de notre volonté* »⁵. Sa démonstration est succincte. Il assimile Dieu à une cause interne qui meut à la fois l'intellect et la volonté mais il ne précise pas le mode d'opération par lequel Dieu agit. Accorde-t-il à Dieu la spécification de l'acte ou seulement le mouvement de l'acte ? Clairement, Thomas rejette toute théorie qui nie la liberté d'action de la volonté. Il s'appuie sur sa démonstration précédente : « *Dieu donne aux êtres leurs pouvoirs* » et pourtant « *un être ne peut agir par son propre pouvoir qu'en*

¹ ROBERT DE MELUN, *Quaestiones theologiae de epistolis Pauli*, R. M. Martin éd., Louvain, 1938, IV, 4, p. 71-74.

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 89, n°4, p. 273 : « *non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius* ».

³ ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, V. Décarie, Paris-Montréal, 1997, VIII, 1248 a 17-32.

⁴ Le *Liber de Bona fortuna* correspond à un extrait du chapitre 2 du Livre VIII de l'*Éthique à Eudème*. T. DEMAN, « Le *Liber de Bona fortuna* dans la théologie de s. Thomas d'Aquin », in *R.S.P.T.*, 17, 1928, p. 39 : « *Toutes les citations de saint Thomas (...) sont circonscrites entre les lignes 12 et 27 (1248 a 17-32)* ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 89, n°8, p. 273 : « *Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum* ».

agissant par son pouvoir à lui »¹. Il applique à la causalité divine-causalité de la volonté le principe cause-première cause seconde : il fait de Dieu à la fois la cause de la volonté et la cause du vouloir² mais il affirme l'opération propre de la volonté. Ainsi, accorde-t-il à la volonté d'être libre car cause de son opération.

c) c. 90 : Le choix est contingent.

Thomas admet que les volontés et les choix doivent aussi être soumis à la providence divine³. Il vise la théorie de la providence d'Averroès. Celui-ci affirme, dans son *Grand Commentaire sur la Métaphysique*, que dire la providence divine s'attache à chaque individu est en un sens exact et, en un autre sens, inexact : exact parce la providence agit dans le monde sublunaire, inexact parce que l'amour divin n'exige pas qu'il s'occupe des individus⁴. Ce dernier argument contraire à la foi chrétienne. L'Aquinate s'appuie sur la théorie de l'amour issue de la *Rhétorique* d'Aristote qu'il applique à l'amour divin. Il énonce que « l'aimant veut le bien de l'aimé »⁵. Le dominicain prouve l'amour divin envers l'homme en citant l'*Éthique* : « Dieu prend un soin particulier de ceux qui cultivent l'intellect comme étant ses amis »⁶. Citant le *Liber de Bona fortuna*, Thomas affirme que certains êtres sont « favorisés par la fortune »⁷. Il signifie qu'il peut arriver quelque chose de bon à quelqu'un en dehors de son intention. Ainsi, il rapporte la réalisation de l'acte bon à la causalité divine. Il reconnaît qu'une intention tournée vers une certaine fin n'entraîne pas nécessairement la réalisation de cette fin. Il reprend une théorie déjà affirmée dans le *De Veritate*. Aussi, l'Aquinate admet-il la contingence de l'acte. Il fonde la liberté ans cette contingence : l'acte ne se réalise pas nécessairement.

¹ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 89, n°5, p. 273 : « Illud autem in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus ».

² *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 89, n°5, p. 273 : « Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi ».

³ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 90, n°1 : « Ex quo patet quod oportet etiam voluntates humanas et electiones divinae providentiae subditas esse ».

⁴ AVERROÈS, *Grand Commentaire sur la Métaphysique*, I, c. 7, n°37.

⁵ ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 1380 b 35.

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, X, 1179 a 22-30.

⁷ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 92, n°1, p. 279 : « Ex his autem apparer potest quomodo aliquis possit dici bene fortunatus ».

Conclusion :

Thomas propose une théorie de la liberté humaine nouvelle et étonnante. *La Summa contra Gentiles* offre bien une rupture dans l'évolution de la pensée thomasiennne mais pas dans le sens attendu ! Clairement, l'Aquinate ne propose pas de définition libertarienne de la volonté. La difficulté de sa démonstration repose sur le fait qu'il prouve que l'acte humain est une exception dans l'enchaînement causal qui régit le monde. Autrement dit, il prouve que l'homme est libre parce que son action est contingente. Le dominicain centre son attention sur les notions d'intellect et de jugement. Il s'attarde peu sur les notions de volonté et d'arbitre en tant que telles. Pourtant, il confronte sa pensée avec des théories qui nient soit la liberté d'exercice soit la liberté de spécification de l'homme. Il fonde la liberté dans l'indétermination de l'intellect qui possède la capacité de juger librement du bien qui se présente à lui. Il concède à la volonté d'être également indéterminée mais parce que suivant le jugement de l'intellect. Thomas fait donc de l'intellect « le principe des possibilités alternatives » capable de se déterminer. Il propose une théorie intellectualiste et compatibiliste avec la recherche nécessaire du bien et du bonheur et avec la théorie de la motion du désir par la cause finale. Le dominicain accorde à l'homme d'être cause de son opération en introduisant une notion essentielle qui est celle de la causalité seconde de l'acte. Mais l'Aquinate insiste sur la liberté d'action de l'homme vis-à-vis de toute causalité nécessitante. En effet, il accorde à la volonté de l'homme d'être libre de toute contrainte et de toute nécessité. Mais il propose une théorie compatible avec la théorie de la causalité naturelle.

CHAPITRE 4 : LA LIBERTÉ HUMAINE DANS LA *SENTENTIA LIBRI DE ANIMA*

I. Le contexte.

Thomas rédige son commentaire du *De anima* d'Aristote entre décembre 1267 et septembre 1268. Contemporain des questions 75 à 89 de la *Prima Pars*¹, ce texte est le premier commentaire thomasiens d'une œuvre d'Aristote. Pour cela, contrairement à Siger qui travaille encore à partir de la *translatio vetus*², l'Aquinate utilise une copie indépendante de la révision effectuée par Guillaume de Moerbeke³. Il cherche à connaître avec précision la théorie de l'âme d'Aristote expurgée de ses interprétations platonisantes⁴, bien que celle-ci, ou justement parce que celle-ci, donne lieu à des interprétations de plus en plus critiques⁵. De plus, après avoir confronté sa pensée à des théories qui nient soit la liberté d'exercice, soit la liberté de spécification de l'homme, il est probable que l'Aquinate entende trouver dans l'œuvre d'Aristote des éléments qui lui permettent de préciser sa propre pensée. Aussi, centre-t-il notamment sa réflexion sur la puissance motrice de l'âme dans la *Lectio* III. Thomas

¹ R.-A. GAUTHIER, « Préface », in THOMAS D'AQUIN, *Sententia Libri De anima*, éd. Léonine, Rome-Paris, 1984, p. 169*. B. C. BAZÁN, « Le Commentaire de S. Thomas d'Aquin sur le Traité *De l'âme* », in *R.S.P.T.*, 69, 1985, p. 521-547.

² Sur ce point : R.-A. GAUTHIER, « Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265 », in *R.S.P.T.*, 67/2, 1983, p. 209-212 : « Siger, commentateur de la *Vetus* ».

³ R.-A. GAUTHIER a repéré sept occurrences où Thomas n'a pas eu accès au texte de Guillaume de Moerbeke, in « Préface », in THOMAS D'AQUIN, *Sententia Libri De anima*, éd. Léonine, Rome-Paris, 1984, p. 176*. Mais ces occurrences ne concernent pas le Livre III.

⁴ Néanmoins, pour construire son propre commentaire, Thomas utilise des sources multiples. Il connaît les grands commentaires gréco-arabes : le *Grand commentaire* d'Averroès qui utilise les traités de l'âme et de l'intellect d'Alexandre d'Aphrodise, la *Paraphrase* de Themistius, dont la traduction est achevée le 22 novembre 1267, le *De intellectu* d'Âl-Fârâbî, le *De anima* d'Avicenne. Thomas connaît également les interprétations de la *vetus* des maîtres es-arts portant sur la plupart des textes posant difficulté. Il connaît également le commentaire d'Albert le Grand. Il adopte un plan similaire à celui présenté par Aristote.

⁵ Un maître es-arts anonyme professe, dès 1260, probablement à la Faculté des arts de Paris, peut-être à celle d'Oxford, un aristotélisme appuyé sur Averroès, bien qu'encore influencé par Avicenne ; certes Siger de Brabant rédige ses *Quaestiones in tertium de anima*, vers 1265 ; mais Thomas, à Rome, n'est pas encore au courant des querelles qui secouent l'université de Paris. Sur le premier : J. VENNEBUSCH, *Ein Anonymer Aristoteleskommentar des XIII Jahrhunderts Questiones in tres libros De anima*, Paderborn, 1963. Sur le contexte général : A. J. CELANO, « Act of the Intellect or Act of the Will : the Critical Reception of Aristotle's Ideal of Human Perfection in the 13th and Early 14th Centuries », in *A.H.D.L.M.A.*, 57, 1990, p. 93-119.

accentue-t-il sa théorie de la liberté dans un sens intellectualiste et compatibiliste ? Ou, au contraire, propose-t-il une lecture d'Aristote corrigée dans un sens libertarien ?

II. L'appétit et l'intellect pratique sont les puissances motrices de l'âme.

1) Le moteur est une puissance des opposés.

Thomas s'interroge sur la partie motrice de l'âme. Si le *De anima* pose le problème, tous les commentateurs d'Aristote ne le reprennent pas. Par exemple, aucun des « *trois commentaires anonymes* » du *De anima* ne pose le problème. L'Aquinat inscrit dans son propre commentaire dans la lignée de ses travaux précédents.

Thomas admet que l'âme est constituée d'une partie intellectuelle, d'une partie sensitive et d'une partie végétative. Il relève que l'animal peut juger et se mouvoir localement. Il en déduit qu'il doit exister deux principes moteurs. Mais, il relève que le mouvement a pour cause, dans les deux cas, l'appétit. En effet, il reconnaît que l'animal est mû soit par le concupiscible, soit par l'irascible, soit par l'imagination. Le dominicain admet que dans chacune de ces parties l'appétit est présent. Il en déduit qu'il existe trois appétits dans l'âme. Il retient que deux puissances appétitives sont présentes dans l'appétit sensible alors qu'un seul existe dans l'appétit rationnel¹. Mais un seul appétit peut être moteur. Suivant Aristote, Thomas oppose les appétits en distinguant leur fin. Il admet que l'objet de l'appétit est le bien appréhendé². Mais il distingue la manière dont les différents appétits appréhendent ce bien. Il pose que l'intellect saisit le bien en fonction d'une notion universelle du bien, tandis que le sens le saisit sous une notion déterminée. Il en déduit que le bien saisi par le sens possède la nature d'un bien délectable selon le sens. Il admet que ce bien est celui qui meut l'animal. L'Aquinat admet que ce qui meut localement l'animal n'est ni la puissance végétative ni la puissance sensible. En ce cas, elles ne peuvent pas davantage mouvoir l'homme.

Thomas relève que la partie rationnelle de l'âme ne semble pas non plus être le principe moteur. Il s'appuie sur la distinction intellect spéculatif et intellect pratique. Il relève que l'intellect spéculatif n'examine pas quelque chose relevant de l'action ni ne se prononce

¹ *Sentencia Libri De anima*, éd. Léonine, Rome-Paris, 1984, III, Lectio 14, n°9 : « *in appetitu sensitivo sunt duae potentiae appetitivae, scilicet irascibilis et concupiscibilis, in appetitu autem rationali est unus appetitus tantum, scilicet voluntas* ».

² *Sentencia Libri De anima*, éd. Léonine, Rome-Paris, 1984, III, Lectio 14, n°9 : « *Obiectum autem appetitivae est bonum apprehensum* ».

sur ce qui est objet de fuite ou de poursuite. En effet, Thomas définit précisément la puissance motrice comme ce qui fuit ou recherche quelque chose. Il la définit donc comme une puissance capable d'agir une manière ou d'une autre. Il admet que l'intellect pratique commande mais il note que celui-ci agit selon le désir. Sur ce point, Thomas s'écarte de sa théorie de la *Summa contra Gentiles* qui faisait dépendre la liberté de la volonté de l'indétermination du jugement de l'intellect. En conséquence, il en déduit que l'intellect ne peut être la puissance motrice. Ainsi, le dominicain définit-il la puissance motrice comme une puissance des opposés. Il s'écarte des commentaires des maîtres es-arts qui portent leur intérêt sur l'intellect. Il promeut donc une lecture différente du traité d'Aristote.

2) L'appétit et l'intellect spéculatif sont les moteurs du mouvement local.

Thomas retient que deux principes moteurs en l'âme : l'appétit et l'intellect pratique¹. Aristote admet que ces deux puissances participent au mouvement local : « *tout appétit est en vue de quelque chose ; en effet, ce dont il y a appétit est le principe de l'intellect pratique, le terme ultime de l'intellect pratique est, lui, le point de départ de l'action* » ; « *l'appétible meut, et l'intelligence meut en vue de celui-ci parce que son principe est ce qui est appétible* »². Une seule puissance de l'âme doit être motrice. Ou alors, il est nécessaire d'envisager une compénétration des actes de ces deux puissances. L'Aquinat n'est pas le seul commentateur du *De anima* à retenir le problème : Siger de Brabant le reprend également dans ses *Quaestiones in tertium de anima*. Thomas assure que tout appétit est en vue de quelque chose qui est aussi le principe de l'intellect pratique. Gauthier de Bruges pose un argument similaire : « *lorsque nous voulons, nous intelligons* »³. Aristote a précisé que les deux principes moteurs le sont alternativement. Le dominicain ne présente pas une théorie totalement identique : il présente les deux puissances comme motrices conjointement. La différence théorique semble peu signifiante. Et, pourtant, elle ne l'est pas. Pour Thomas, poser que les deux puissances agissent alternativement reviendrait à admettre que la volonté est un moteur mû par l'intellect. Pourtant, l'Aquinat pourrait admettre que les deux puissances

¹ *Sentencia Libri De anima*, éd. Léonine, III, Lectio 15, n°4, p. 245 : « *duo sunt mouencia, appetitus et intellectus practicus* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 10, 433 a 14.

³ GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 4, resp., p. 40 : « *quando enim volumus intelligimus* ».

agissent alternativement puisqu'il reconnaît explicitement la volonté comme le moteur de l'acte de l'intellect. Mais, admettre une telle théorie reviendrait, pour Thomas, à admettre que la volonté ne peut que vouloir le bien que lui présente l'intellect puisqu'elle a mû celui-ci à rechercher ce bien. Sa lecture d'Aristote va permettre au théologien d'affiner sa théorie de la liberté d'exercice et de la liberté de spécification de la volonté.

3) L'appétit est la puissance motrice.

Thomas entend montrer qu'Aristote lui-même accorde une importance essentielle à une notion qu'il a résolument adopté depuis le *De Veritate*, à savoir la volonté. Présente-t-il une théorie fidèle au Philosophe ou propose-t-il une interprétation libertarienne de cette notion ?

Thomas n'a jamais accordé à la *voluntas* d'être une seule puissance passive. En effet, avancer une telle théorie serait contraire à la théorie de la volonté, puissance qui confère la liberté, admise par l'ensemble des théologiens. Les maîtres es-arts accordent à la volonté de mouvoir vers le bien par l'intermédiaire du désir et d'accorder à l'intellect d'être la puissance des opposés. Mais, l'Aquinate nie que la volonté soit un simple appétit passif. Il relève une différence notable dans le principe moteur de chacune des deux puissances. Il admet que l'intellect qui meût raisonne en vue d'un but¹ mais nie qu'il puisse se mouvoir sans être mû par l'appétit. En conséquence, il n'accorde pas à l'intellect de principe moteur intrinsèque. Il s'écarte de la théorie d'Aristote qui énonce que « *quand on est mû selon la raison, on est mû aussi selon la volonté* »². En effet, le dominicain reconnaît que l'appétit meût en l'absence d'activité de la raison. Il assimile le désir à un certain appétit. Ainsi, dote-t-il l'appétit d'un principe moteur intrinsèque. Fidèle à ses propres orientations philosophiques, Thomas met en valeur la notion d'appétit qu'il assimile à la volonté.

III. L'appétible est le principe externe du mouvement.

1) L'appétible est le principe premier du mouvement.

¹ *Sentencia Libri De anima*, éd. Léonine, III, Lectio 15, n°3, p. 245 : « *intellectus qui mouet est intellectus qui ratiocinatur propter aliquid* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 10, 433 a 14.

Thomas admet que l'appétible est le moteur extérieur à l'âme : « *l'appétible lui-même meut* ». En effet, le dominicain en fait le premier objet considéré par l'intellect pratique, en vue duquel l'intellect pratique est dit mouvoir. Liant l'action de l'intellect pratique et celui de l'appétit, l'Aquinate reconnaît donc un unique moteur de l'action. Il admet que l'appétible meut toujours, que celui-ci soit réellement bon ou seulement en apparence. Selon ce principe, le théologien assimile le mouvement à l'effet d'une seule cause. Suivant Aristote¹, il identifie ce principe premier à l'appétible et assimile le mouvement de la volonté à un effet de la causalité produite par l'intellect. Il propose une argumentation qui se fonde sur l'enchaînement causal : l'appétible meut l'intellect et l'intellect, à son tour, meut l'appétit vers l'appétible. Ainsi, Thomas refuse-t-il que le principe premier du mouvement soit en l'âme. Il préserve ainsi l'efficace de la causalité divine.

2) L'appétible est la cause efficiente du mouvement.

Thomas identifie trois principes moteurs mais il n'admet qu'un seul moteur efficient. Il précise la participation de chaque principe moteur dans le mouvement : l'un est le moteur, le suivante est l'instrument par lequel le moteur meut, et le troisième est ce qui est mû². Une telle théorie fait explicitement de l'appétit une puissance passive. Or, L'Aquinate ne peut accepter une théorie qui nierait à la volonté d'être un principe moteur et de posséder la liberté de choix. Dans son commentaire sur la *Métaphysique*, il accorde une complémentarité au « *moteur qui n'est pas mû* » et au « *moteur mû* »³. Il présente là une théorie totalement étrangère à Augustin. Pourtant, Thomas estime certainement enrichir la théorie de la causalité divine qu'il réexpose dans la *Summa theologiae*⁴. Il précise qu'il n'existe qu'un unique moteur pour les deux puissances de l'âme : l'appétible, moteur de l'appétit et de l'intellect pratique⁵.

3) L'appétible n'est pas une cause nécessitante.

¹ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 10, 433 a 22 ; *Metaphysica*, 7, 1072 a 26-27.

² *Sentencia Libri De anima*, éd. Léonine, Rome-Paris, 1984, p. 247 : « *Et dicit quod tria sunt que inueniuntur in motu, unum quod est mouens, et aliud est organum quo mouens mouet, et tercium est quod mouetur* ».

³ *Super Metaphysicam*, éd. Parme, XII, Lectio 7.

⁴ *Summa theologiae*, éd. Léonine, Ia, q. 44, a. 1.

⁵ *Sentencia Libri De anima*, III, Lectio 15, n°6 : « *unum est mouens, scilicet appetibile* ».

Thomas précise que l'on ne doit pas dire que l'appétit meut sous la forme de l'intellect mais que l'intellect meut sous la forme de l'appétit. Il envisage que l'appétible puisse être cause nécessitante du mouvement. Ayant défini la volonté comme un appétit, le dominicain a implicitement reconnu qu'elle portait naturellement vers l'appétible. Mais, définit-il cet appétit naturel comme nécessaire ?

Thomas définit la notion d'appétit comme une « volonté ». Il assimile la notion du *De anima* et celle de l'*Éthique*. Pourtant, il transforme la pensée d'Aristote qui utilise le terme de désir. Préserve-t-il la liberté de la volonté vis-à-vis de l'appétible en lui accordant de pouvoir porter sur des contraires ? L'Aquinat ne résout pas le problème en ces termes. Mais, il transforme de nouveau la pensée du Philosophe. Il énonce : « *la volonté, en tant qu'elle meut l'intellect, est un certain appétit* »¹. Il ne retient pas la notion d'inclination qu'il utilisait dans le *De Veritate*. Ainsi, accorde-t-il à la volonté un dynamisme propre fondé sur le désir. Il interprète de manière nouvelle la notion de désir. Dans la *Summa contra Gentiles*, suivant Avicenne, il en faisait le moyen par lequel la Cause finale meut à elle. Il lui donnait un sens passif. Dans la *Summa theologiae*, il va en faire un principe actif. Aussi, définit-il la volonté donc à la fois comme la puissance qui porte naturellement sur l'appétible et la puissance qui commande l'intellect à agir. Il accorde ainsi à la volonté de posséder un principe actif qui la meut et d'être la cause efficiente de l'acte de l'intellect.

Thomas fonde la liberté vis-à-vis de l'appétible dans le jugement de l'intellect. Il retient une théorie qui confirme sa propre théorie de la *Summa contra Gentiles*. Il prouve l'indétermination du jugement en citant l'exemple du péché. Implicitement, il retient donc que se pose le problème du choix et de la justesse du choix. Effectivement, il fait du péché une conséquence d'une mauvaise délibération. En effet, il définit le péché comme une action créée par une opinion corrompue par le plaisir ou la passion sans pour autant que l'opinion universelle soit elle-même corrompue. Il trouve un point qui s'écarte de la théorie théologique classique selon laquelle le péché est causé par l'ignorance. L'Aquinat réétudiera ce problème dans la *Prima Secundae Pars*.

Thomas fonde le principe du mouvement dans l'action motrice de la cause finale. Il trouve une confirmation de sa théorie défendue depuis le *De Veritate* : la fin est le point de départ de l'action. Il s'appuiera fermement sur ce point dans la *Prima Secundae Pars*. Mais, il nie de nouveau que cette cause finale soit nécessitante. En effet, il accorde à l'homme d'être

¹ *Sentencia Libri De anima*, éd. Léonine, III, Lectio 15, n°7, p. 245 : « *uoluntas, secundum quam mouet intellectus, est quidam appetitus* ».

maître de ses actes. En effet, il admet que l'homme pose la fin puis recherche les moyens d'atteindre cette fin. Il retient une théorie que confortera sa lecture renouvelée de l'*Éthique*.

IV. L'appétit est un moteur mû.

1) L'appétit est un moteur mû.

Thomas retient le problème de la causalité exercée par le principe appétitif. Le problème est simple : si le principe appétitif n'exerce aucune causalité propre il ne peut être la puissance motrice.

Thomas est catégorique : « *tout animal, en tant que doué d'un principe appétitif, est principe moteur de lui-même* »¹ car « *l'appétit est la cause propre de son mouvement* »². Comme dans la *Summa contra Gentiles*, il accorde à l'animal un certain pouvoir sur ses propres actes. En conséquence, il ne définit pas le pouvoir sur ses actes comme étant une caractéristique uniquement humaine. En conséquence, le dominicain se trouve face à une difficulté conceptuelle : il ne peut fonder la spécificité l'acte humain dans la possession d'un principe moteur. Aussi, Thomas s'emploie-t-il à définir ce qui meut le principe moteur. Il relève que le principe appétitif n'existe pas sans imagination, soit rationnelle, soit sensible³. Il reprend une précision du *De motu animalium*⁴. De nouveau, l'Aquinat distingue l'homme et l'animal : l'animal est mû par le désir ou l'imagination ; l'homme est mû par la raison et l'imagination rationnelle⁵. Le théologien reprend une distinction également relevée par Averroès⁶. Ainsi, il fait du principe moteur de l'homme la raison qui délibère⁷. Sur ce point, il

¹ *Sentencia Libri De anima*, éd. Léonine, Rome-Paris, 1984, X, p. 249 : « *omne animal, in quantum est appetituum, sic est ipsius motuum* ».

² *Sentencia Libri De anima*, éd. Léonine, Rome-Paris, 1984, X, p. 249 : « *nam appetitus est propria causa motus* ».

³ *Sentencia Libri De anima*, éd. Léonine, Rome-Paris, 1984, X, p. 249 : « *appetituum non est sine fantasia, que uel est rationalis uel sensibilis* ».

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *De motu animalium*, 8, 702 a 17-19.

⁵ F. DUGPRE, « Le rôle de l'imagination dans le mouvement animal et l'action humaine chez Aristote », in *Dialogue*, 29, 1990, p. 65-78 ; M. WEDIN, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, 1988.

⁶ M. A. BLAUSTEIN, *Averroes on the imagination and the Intellect*, Thesis, Harvard University, 1984.

⁷ *Sentencia Libri De anima*, éd. Léonine, Rome-Paris, X, 1984, p. 250 : « *principium mouens in hominibus est ratio deliberans* ».

s'écarte d'Aristote qui assimile le principe moteur à une représentation délibérative¹. Dès le *De Veritate*, le dominicain a nié le rôle de la représentation comme moteur. Il infléchit la pensée d'Aristote afin de davantage mettre en valeur les notions de raison et de délibération. De manière précise, Thomas fonde la spécificité de l'acte humain dans l'acte délibératif de la raison. Ainsi, approfondit-il une notion qui le conduit à s'écarter de celle de jugement jusqu'à l'utilisée.

2) L'appétit est libre.

Dans la question 22 du *De Veritate*, Thomas présentait une démonstration dont le plan pouvait paraître répétitif. Il devait ce plan au *De anima*. Définissant la volonté comme un moteur mû, il entendait prouver sa liberté à la fois du point de vue « moteur » et du point de vue « mû ». De nouveau, l'Aquinate retient le problème de la liberté de l'acte de la volonté : la volonté est-elle nécessairement mue par l'appétible ou par l'intellect qui lui présente l'appétible ? Mais il entend ce problème sous le double aspect de l'exercice de l'acte et de la spécification.

Thomas admet que l'intellect est droit car il porte sur les premiers principes sur lesquels il ne peut se tromper². Il renoue avec une théorie présentée dès le commentaire sur les *Sentences*. Aussi, estime-t-il que l'appétit doit nécessairement se porter sur le bien que lui présente l'intellect. Comment l'appétit peut-il se porter sur un autre bien que celui qui correspond à son inclination ? Mais, le dominicain relève que l'appétit est à la fois accompagné de rectitude et dépourvu de rectitude. Aussi, reconnaît-il que le vouloir peut se porter sur un bien que l'intellect a identifié comme un bien mais également sur un autre. En conséquence, l'Aquinate admet que l'appétit ne se porte pas nécessairement sur le bien que lui présente la raison. Ainsi, accorde-t-il à l'appétit d'être libre vis-à-vis du jugement de l'intellect pratique.

Thomas dote la volonté d'une liberté d'action propre : la volonté peut vouloir ou ne pas vouloir le bien que la raison lui propose. Cet argument va permettre de corriger la théorie de la *Summa contra Gentiles* dans laquelle l'acte de la volonté était réduit à une simple expression de la contingence. Puis, Thomas prouve que l'appétit est libre vis-à-vis du bien. Il précise que « le moteur mû est l'appétit lui-même parce que tout ce qui désire en tant qu'il

¹ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 11, 434 a 7.

² *Sentencia Libri De anima*, éd. Léonine, Liber III, Lectio 15, n°9.

désire est mû ». Il fait du désir « *un certain acte ou mouvement* ». De nouveau, il dissocie appétit et désir. Sur ce point, il s'écarte du commentaire d'Averroès dont la traduction latine minore l'appétit au bénéfice de la faculté désirante. Le Cordouan accorde à l'appétit de mouvoir sans la cogitative et en fait clairement un mode du désir¹. Thomas, lui, inclut le désir dans l'appétit et en fait le principe moteur interne de l'appétit. Il relève « *que tout appétit est en vue de quelque chose* »². Il ajoute qu'il serait stupide d'affirmer que l'on désire pour désirer³. Mais, il sait que la théorie aristotélicienne du désir ne garantit pas la liberté du choix. En effet, le Stagirite mentionne que l'action s'aligne sur le désir. L'Aquinat nuance la pensée d'Aristote : il admet que le désir crée un mouvement en vue d'un bien⁴ mais nie que ce mouvement impose un choix de manière nécessaire. Il va reprendre cette théorie dans la question 6 du *De Malo*. Il va montrer que la volonté possède les libertés d'exercice et de spécification parce qu'elle a le pouvoir de choisir.

3) L'appétit supérieur meut l'appétit inférieur.

Thomas admet l'existence en l'homme d'un appétit rationnel et d'un appétit sensible. Aussi, pose-t-il le problème de la contradiction pouvant exister entre ces différents appétits. Le problème est simple : le principe du mouvement qu'est l'appétit supérieur peut-il être empêché d'agir par l'appétit inférieur ?

Thomas distingue les appétits par leur objet : l'appétit intellectuel porte sur le bien final tandis que l'appétit sensible porte sur les biens intermédiaires. Le théologien cherche à savoir si l'appétit inférieur peut détourner l'appétit supérieur de son objet. Suivant Aristote, il fonde la supériorité de l'appétit supérieur dans son lien avec la raison. Comme Averroès, il accorde à l'intellect de pouvoir détourner le désir de l'objet vers lequel celui-ci se porte après avoir délibéré. Cependant, il ne va pas aussi loin qu'Averroès dans son commentaire du *De*

¹ AVERROÈS, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. Crawford éd., 1959, III, n°50, p. 519 : « *Appetitus autem movet sine cogitationem, quia appetitus est modus desiderii* ».

² *Sentencia Libri De anima*, III, Lectio 15, n°4, p. 245 : « *omnis appetitus est propter aliquid* ».

³ *Sentencia Libri De anima*, éd. Léonine, III, Lectio 15, n°4, p. 245 : « *stultum enim esset dicere quod aliquis appetat propter appetere* ».

⁴ *Sentencia Libri De anima*, éd. Léonine, p. 245 : « *appetere est quidam motus in aliud tendens* ». Sur ce thème chez Aristote : H. S. RICHARDSSON, « Desire and the Good in *De anima* », in M. C. Nussbaum, A. O. Rorty éd., *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, 1992, p. 381-399.

anima. Celui-ci distingue désir sensible et désir intellectuel¹. Ainsi, écarte-t-il toute possibilité de conflit entre deux désirs contradictoires. Celui-ci accorde au sens d'appréhender l'agréable et le pénible et à l'intellect de chercher le bien et le mal. Il assure la primauté de l'intellect sur le sens. En conséquence, il accorde à l'intellect de pouvoir évaluer si le bien appréhendé par les sens est un bien ou un mal². Thomas, lui, défend l'importance de l'acte délibératif. Néanmoins, il n'ignore pas le problème de l'*akrasia* posé par l'*Éthique*. Suivant Aristote, il admet que, parfois, la délibération est vaincue par l'appétit inférieur et que, parfois, l'appétit inférieur meut l'appétit supérieur. Il reprend une théorie du *De anima* attribué à Adam de Bockfeld³. Aussi, il affirme que l'appétit supérieur meut l'appétit inférieur lorsque l'homme est maître de ses passions. Sa formulation rappelle celle d'Augustin. Cependant, le dominicain ne mentionne pas de théorie du péché. Suivant Aristote, il retient qu'il est conforme à l'ordre de la nature que l'appétit supérieur meue l'appétit inférieur⁴. Ainsi fait-il de l'homme un être qui se meut lui-même par sa volonté.

Conclusion :

Thomas propose une lecture d'Aristote aussi fidèle que cela lui est possible. Néanmoins, il n'adopte pas non plus la théorie déterministe et compatibiliste du Stagirite. En effet, il n'hésite pas à introduire dans sa lecture d'Aristote les éléments de sa propre doctrine qui lui paraissent compatibles avec les problématiques retenues par le Philosophe. Telle est à la fois la grandeur et la limite de sa lecture. L'Aquinate rend complémentaires et indissociables les actes de la volonté et de l'intellect. Définissant la volonté comme un appétit, il admet qu'elle est la puissance motrice, non parce qu'elle se porte naturellement vers le bien, mais parcequ'elle est le « principe des possibilités alternatives ». Il accorde à l'intellect de juger de la conformité du bien appréhendé. Mais il ne le définit pas comme un

¹ AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée*, A. de Libera trad., Paris, 1998, 2^e éd., p. 137 : « c'est le propre du désir sensible que de n'être mû qu'en présence d'un sensible en acte, au contraire du désir intellectuel ».

² AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée*, A. de Libera trad., Paris, 1998, 2^e éd., p. 146 : « et quand on a jugé par le sens que l'agréable est ici ou là, alors le pénible pour l'intellect est soit fui, si l'intellect estime qu'il est un mal, soit recherché, s'il estime qu'il est un bien ».

³ PSEUDO-ADAM DE BOCKFELD, *In de anima*, Berlin Lat. Qu. 906, f. 169 v : « tamen appetitus rationis mouet appetitum sensibilem, quando homo abstinens est ».

⁴ *Sentencia Libri De anima*, éd. Léonine, Rome-Paris, 1984, p. 251 : « est naturalis ordo ut appetibus superior moueat inferiorem ».

principe des opposés. Au contraire, il dote la volonté de la liberté d'exercice et de la liberté de spécification. Il fait de l'appétible le moteur unique des puissances de l'âme. Mais, il nie qu'il soit un moteur nécessitant. En effet, l'Aquinate accorde à la volonté de vouloir ou de ne pas vouloir ou de vouloir un bien ou un autre. Il propose donc une théorie étonnamment « volontariste », à la fois du premier et du « dernier mot ».

CHAPITRE 5 : LA LIBERTÉ HUMAINE DANS LA *PRIMA PARS* DE LA *SUMMA THEOLOGIAE*

I. Le contexte.

Thomas rédige la *Prima Pars* à partir de 1265 jusqu'en septembre 1268¹. Cherchant à exposer le savoir théologique « *selon le mode qui convient pour la formation des étudiants* », il renoue avec les grandes problématiques déjà traitées dans son commentaire sur les *Sentences*². Il consacre une étude à l'homme qu'il insère dans une présentation de l'œuvre des six jours, commentaire du récit biblique de la création. Travaillant en parallèle à un commentaire littéral du *De anima*, il propose une nouvelle réflexion sur l'âme et la puissance motrice. S'écartant de sa démarche de la *Summa contra Gentiles*, il renoue avec celle du *De Veritate* : il centre de nouveau sa réflexion sur les notions d'appétit et de libre arbitre. Mais, son étude est profondément marquée par l'utilisation conjointe des traités d'Aristote, de Némésius et de Damascène³. Quel usage l'Aquinate fait-il des théories du *De anima* alors

¹ J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris-Fribourg, 2002, 2^e éd., p. 212-213 : « Il semble assuré que, durant le temps où il resta à Rome (jusqu'en septembre 1268), Thomas rédigea la *Prima Pars* en entier et qu'elle fut en circulation en Italie avant même son retour à Paris ».

² La mise en train de la *Somme* intervient après l'abandon de la rédaction d'un nouveau commentaire sur les *Sentences*.

³ Thomas utilise conjointement trois ouvrages : le Livre III de l'*Éthique* d'Aristote, le *De Natura hominis* de Némésius et le *De Fide orthodoxa* de Jean Damascène. Il a reçu d'Albert le Grand l'indication de ces trois autorités conjuguées. Albert les utilise également conjointement dans sa *Summa de Bono* lorsqu'il étudie le problème du volontaire. Thomas utilise ces sources de manière plus personnelles qu'Albert. A travers les œuvres de Némésius et de Damascène, l'Aquinate accède à d'autres sources grecques. En effet, les œuvres de Némésius et de Damascène récapitulent les thèmes et les sources les plus courants de l'anthropologie grecque. Ainsi, il est indirectement influencé par Maxime le Confesseur, notamment par Érigène. Damascène doit l'essentiel de sa psychologie à la *Lettre à Marinos* et à la *Dispute avec Pyrrhus* de Maxime le Confesseur. Celui-ci, dans sa lutte contre l'énergie monothélite a élaboré une conception très détaillée de la psychologie de l'acte volontaire. Cependant, Maxime s'appuie lui-même sur Némésius. Thomas accède indirectement à la pensée des philosophes

qui'il renoue avec l'étude du libre arbitre comme pouvoir des opposés ? Sa lecture parallèle du *De anima* peuvent l'amener : soit à écarter les théories aristotéliennes jugées déterministes, soit à utiliser Aristote de manière plus littérale, expurgée des interprétations qui la déforment.

II. La liberté est fondée sur la volonté.

1) Question 80 : La volonté est la puissance motrice.

a) Article 1 : L'appétit est une puissance naturelle.

1. L'appétit est-il une puissance spéciale ?

Thomas demande « *si l'appétit est une puissance spéciale* »¹. Il reprend un problème du *De Veritate* car il entend préciser sa théorie. En effet, alors que dans le *De Veritate*, il énonce que l'appétit est une puissance spéciale, il démontre, dans la *Summa contra Gentiles*, que l'appétit est commun à tous les êtres. La seconde repose sur la volonté de Thomas de proposer une analyse plus proche de celle d'Aristote. La troisième est liée à la nature même de la démonstration. En fait, l'Aquinate retient en problématique sa propre théorie. Ayant adopté résolument la psychologie aristotélienne, il admet qu'elle pose problème. Il synthétise les théories du *De anima* et de l'*Éthique*² : « *Il n'y a pas lieu d'assigner une puissance spéciale pour ce qui est commun aux êtres animés et inanimés. Or l'appétit est commun aux uns et aux autres. Car le bien est ce que toutes choses désirent* »³. Deux problèmes se superposent : si l'appétit ne veut que le bien, il ne peut être le « principe des possibilités alternatives » ; s'il est commun à tous les êtres, il n'est pas la puissance qui permet à l'homme de se distinguer des autres créatures par son agir spécifique.

antiques païens. Maxime utilise notamment Platon et les stoïciens. Némésius et Damascène citent eux-mêmes des positions néoplatoniciennes et stoïciennes. Damascène utilise également Aristote et Ammonius. Sur les sources grecques de Thomas : G. EMERY, « St Thomas d'Aquin et l'Orient chrétien », in *Nova et Vetera*, 74/4, 1999, p. 19-36 ; G. BARDY, « Sur les sources patristiques grecques de St. Thomas dans la 1^{re} partie de la *Somme théologique* », in *R.S.P.T.*, 12, 1923, p. 493-502.

¹ Ia, q. 80, a. 1, p. 318-319 : « *Utrum appetitus sit aliquid specialis animae potentia* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Louvain-Bruxelles, 1972, I, 1, 94 a 3, p. 141 : « *bonum quod omnia appetunt* ».

³ Ia, q. 80, a. 1, obj. 1, p. 318 : « *appetere est commune animatis et inanimatis* ».

2. L'appétit est une puissance naturelle, intellectuelle et libre.

Thomas est catégorique : « *Il est nécessaire de reconnaître dans l'âme une puissance appétitive* »¹. Il rejette la théorie énoncée par Alexandre de Halès. Celui-ci distingue un appétit qui se dédouble en appétit naturel et appétit rationnel, et une volonté rationnelle qui se dédouble en volonté naturelle et volonté délibérative². Mais, pour Thomas, cette théorie n'est pas conforme à la théorie du *De anima* car elle ne fait pas de la volonté la puissance motrice. L'Aquinat cite le *De anima* qui distingue la puissance appétitive des autres puissances de l'âme³. Il construit sa démonstration sur la *Physique*. B. C. Bazán a montré que le dominicain présente l'âme comme une forme⁴. Comme à toute forme, l'Aquinat lui accorde une inclination qui lui est propre. Il fait de cette inclination un appétit⁵. Comme dans le *De Veritate*, il définit cet appétit comme « *naturel* ». Mais, de manière plus prudente, il insiste sur la différence de forme qui oppose l'appétit de l'être doué de connaissance et celui de l'être dépourvu de connaissance. Influencé par le *De anima*, il énonce que l'appétit des êtres doués de connaissance est supérieur à celui des êtres dépourvus de connaissance⁶. De manière plus précise que dans le *De Veritate*, Thomas met en avant deux qualités de l'appétit humain : plus que naturel, l'appétit est intellectuel et libre. G. P. Klubertanz a insisté sur la modification de

¹ Ia, q. 80, a. 1, resp, p. 318 : « *quod necesse est ponere quamdam potentia animae appetitivam* ».

² ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa fratris Alexandri*, Quaracchi, 1948, t. 4, n°144, resp., p. 201 b : « *appetitus est duplex, ideo voluntas duplex : appetitus naturalis et rationalis ; sic rationalis voluntas est duplex : naturalis, respondens appetitui naturali rationis, et deliberativa, quae respondet appetitui rationali* ».

³ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 1, 414 a 31.

⁴ B. C. BAZÁN, « The human soul : Form and Substance ? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism », in *A.H.D.L.M.A.*, 64, 1997, p. 197-218.

⁵ Ia, q. 80, a. 1, resp, p. 318 : « *Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio quae appetitus naturalis vocatur* ».

⁶ Ia, q. 80, a. 1, ad. 1, p. 318 : « *appetere invenitur in habentibus cognitionem supra modum cognitionem quo invenitur in omnibus* ».

la théorie thomassienne de l'appétit¹. Pourtant, l'Aquinat n'énonce pas clairement que cet appétit est une « puissance spéciale ».

b) Article 2 : L'appétit sensible diffère de l'appétit intellectuel.

1. L'appétit intellectuel est-il différent de l'appétit sensible ?

Thomas demande « si l'appétit sensible et l'appétit intellectuel sont des puissances différentes »². Alors que dans le *De Veritate*, il introduisait la notion de *voluntas*, il n'étudie désormais que la notion d'appétit. À la suite de son commentaire du *De anima*, il prend conscience qu'il ne peut identifier, sans démonstration, les notions d'appétit intellectuel et de volonté. Il cherche à justifier la théorie du *De anima* mais il reprend, en termes aristotéliens, une distinction importante faite par Augustin entre volonté et concupiscence. Il entend prouver qu'il existe en l'homme une faculté motrice qui le meut vers sa fin spécifique.

2. L'appétit intellectuel et l'appétit sensible sont deux puissances distinctes.

D'emblée, Thomas énonce « qu'il est nécessaire de dire que l'appétit intellectuel est une autre puissance que l'appétit sensible »³. A. Kenny a estimé que cette insistance montre sa difficulté à prouver les différences existantes entre les deux appétits⁴. En fait, Thomas rejette une nouvelle fois les théories de ses contemporains. D'abord, l'Aquinat rejette la théorie de Jean de la Rochelle lequel, s'appuyant sur Damascène, lie l'action des différents appétits⁵. Le maître mineur lie le mouvement de l'appétit intellectuel et ceux de la puissance concupiscible et de la puissance irascible. Il accorde à la puissance concupiscible de commander l'acte de mouvoir vers l'objet convoité et à la puissance irascible de commander

¹ G. P. KLUBERTANZ, « The Root of Freedom in St Thomas' Later Works », in *Gregorianum*, 42, 1961, p. 721 : « If any one single internal factor can be put as the source of these changes, it is the new metaphysical understanding of animal appetite even as rational and free as parallel to natural appetite ».

² Ia, q. 80, a. 2, p. 319 : « *Utrum appetitus sensitivus et intellectivus sint diversae potentiae* ».

³ Ia, q. 80, a. 2, resp. p. 319 : « *quod necesse est dicere, appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo* ».

⁴ A. KENNY, *Aquinas on Mind*, New York-London, 1994, p. 62 : « there remains some unclarity in the distinction between the two faculties. Sensual desire can surely not be defined simply as any tendency arising from sense-perception ».

⁵ JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa De anima*, J.-G. Bougerol éd., Paris, 1995, III, c. 105-106.

l'acte de mouvoir en vue de repousser ce qui est jugé nuisible. En conséquence, il accorde à ces deux puissances d'engendrer le mouvement de l'appétit¹. Mais, Thomas récusé cette théorie qui accorde trop d'influence à l'appétit sensible sur la volonté et compromet la liberté de celle-ci. Puis, l'Aquinate rejette la position d'Albert le Grand, lequel, s'appuyant sur Avicenne², promeut l'idée de l'existence d'un seul appétit moteur à la fois rationnel et sensible. Pour l'Aquinate, cette théorie ne permet pas de distinguer la nature propre de la volonté par rapport à l'appétit sensible et, par conséquent, de prouver sa liberté.

Suivant la théorie aristotélicienne de l'appétit, Thomas ne peut distinguer les deux appétits par leur mouvement. En effet, il définit l'appétible comme « *un moteur non mû* »³ et l'appétit comme un « *moteur mû* »⁴. Il retient une théorie classique pour les commentateurs d'Aristote. Avicenne, lui, note qu'une puissance n'est pas toujours en état d'exercer son activité première et essentielle⁵. En conséquence, l'Aquinate accorde à l'appétit à la fois d'être actif et passif. Il ne propose une théorie satisfaisante sur ce point : en effet, le dominicain définit la puissance appétitive comme « *une puissance passive qui est mue par une appréhension* »⁶. Plus encore que dans ses écrits précédents, sous l'influence de sa lecture du *De anima*, il fait ouvertement de la volonté une puissance passive vis-à-vis de son objet⁷. Il semble nier la liberté de la volonté puisqu'elle n'assure pas à celle-ci la maîtrise de ses actes, à savoir le vouloir et le choix. Dans le *De Veritate*, Thomas énonçait que les fins des deux appétits ne se distinguaient pas. Au contraire, dans la *Prima Pars*, il affirme de manière nouvelle que le bien voulu par l'appétit intellectuel et le bien voulu par l'appétit sensible sont de natures différentes. Il adopte la théorie du *De anima* : l'appétit sensible porte sur les biens matériels ; l'appétit intellectuel porte sur les biens immatériels. En conséquence, il distingue

¹ JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa De anima*, J.-G. Bougerol éd., Paris, 1995, III, c. 108.

² AVICENNA LATINUS, *Liber De anima seu sextus de naturalibus*, S. Van Riet éd., Louvain-Leiden, 1972, I, c. 4, p. 67-79 : « *Capitulum de declarando quod diversitas actionum animae ex diversitate suarum virium* ».

³ Ia, q. 80, a. 2, resp, p. 319 : « *unde appetibile apprehensum est movens non motum* ».

⁴ Ia, q. 80, a. 2, resp, p. 319 : « *appetitus autem, movens motum* ».

⁵ AVICENNA LATINUS, *Liber De anima*, I, 4, p. 74-75, 44-49 : « *Possibile est autem ut vis sit apta ad unam actionem tantum designatam, sed sit ei necesse aliquid aliud sibi adiungi ad hoc ut habeat in effectu quod prius habebat in potentia ; si autem non habuerit illud aliud, non operabitur; ergo haec vis aliquando erit principium actionis in effectu, et aliquando non principium eius in effectu* ».

⁶ Ia, q. 80, a. 2, resp, p. 319 : « *Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso* ».

⁷ Ce point a été relevé par de nombreux historiens dont B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas*, Toronto, 2005, rééd., p. 95-96.

les natures des puissances de l'âme à partir de la nature de leur objet¹. Il fait du seul appétit intellectuel la puissance spéciale de l'âme humaine. S. L. Brock a justement souligné que l'Aquinat fait du vouloir une disposition causale en vue d'une motion par la cause finale².

c) L'appétit intellectuel est la puissance spéciale.

1. L'appétit intellectuel est une puissance spéciale en raison de sa nature.

Dans le *De Veritate*, Thomas dédoublait son étude en deux problèmes : il étudiait d'abord l'appétit comme puissance « spéciale » puis la volonté comme « faculté la plus haute. Sous l'influence du *De anima*, il ne reprend pas ce deuxième aspect du problème. A. Kenny a parfaitement noté que l'Aquinat, restant fidèle à sa démonstration du *De Veritate*, continue d'inclure le vouloir dans la tendance générale de l'appétit³. Mais l'Aquinat fait de l'appétit intellectuel une « *puissance spéciale* » en raison de sa nature. S'appuyant sur le *De anima*, il distingue, comme dans la *Summa contra Gentiles*, l'être intellectuel et l'être qui ne l'est pas. Contrairement à ses écrits précédents, il ne prend plus la peine d'opposer l'homme et l'animal. Il se contente d'opposer les êtres doués de raison, dont fait partie l'homme, et ceux qui n'ont pas de raison. Il fonde la liberté de l'appétit intellectuel dans son indétermination.

2. L'appétit intellectuel est une puissance spéciale en raison de son inclination.

Thomas fait également de l'appétit intellectuel une « *puissance spéciale* » en raison de son inclination. A. Kenny a relevé que le dominicain ne se départit pas de l'influence de la *Physique* sur ce point⁴. En effet, l'Aquinat précise que « *chaque puissance reçoit une forme*

¹ Ia, q. 80, a. 2, ad. 1, p. 319 : « *Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut propria objecta* ».

² Sur ce point : S. L. BROCK, *Action and conduct. Thomas Aquinas and the theory of Action*, Edinburgh, 1998, p. 150-160.

³ A. KENNY, *Aquinas on Mind*, New York-London, 1994, p. 59 : « *The operation of the will is only one kind of wanting, for there is also animal desire ; but wanting itself, according to Aquinas, is only one instance of a more general phenomenon, which he calls appetitus or tendency* ».

⁴ Ibid, p. 60-61 : « *There are two difficulties about the way in which Aquinas introduces the notion of appetite. One is that the analogy between natural tendencies and conscious wanting is unhelpful because of the archaic physics which lies behind it* ».

selon sa nature et possède une inclination naturelle »¹. Cependant, il reprend une notion déjà utilisée par Bernard de Clairvaux. En effet, celui-ci lie la notion de libre arbitre et celle de forme. Il assimile la forme à la sagesse². Il fait du libre arbitre la faculté de l'âme qui doit « *se conformer à la forme pour être reformé par la Forme selon laquelle il a été formé* »³. Contrairement à Bernard, Thomas entend la notion de forme dans un sens aristotélicien. Il admet que chaque être possède son inclination propre. Il dote l'être non-intellectuel d'une inclination fondée sur l'appétit naturel et tournée vers les biens sensibles et l'être intellectuel d'une inclination fondée sur un appétit intellectuel et tournée vers les biens intelligibles. Le théologien rompt avec ceux qui considéraient ces inclinations comme des mouvements spontanés de l'âme⁴. Il définit donc cet appétit intellectuel comme le « principe des possibilités alternatives ». Dans la *Prima Secundae Pars*, Thomas énoncera que « *la volonté en sa nature propre suffit dans l'ordre naturel de la fin* »⁵. Il fait de la volonté le principe qui meut naturellement vers la fin et qui, pourtant, est la source de la liberté.

2) La volonté est libre de la nécessité.

a) Question 82, article 1 : La volonté désire le bonheur de manière naturelle.

1. La volonté désire-t-elle quelque chose de manière nécessaire ?

Thomas demande « *si la volonté désire quelque chose de manière nécessaire* »⁶. Il semble reprendre une question du *De Veritate*. Précisément, il remplace le verbe *volare*, utilisé dans le *De Veritate*, par le verbe *appetare*. S'agit-il d'un simple changement de terminologie ? Il n'en est rien. Il montre la précision accrue de la problématique thomasienne.

¹ Ia, q. 80, a. 1, ad. 3, p. 319 : « *unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid* ».

² BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, p. 313 : « *Forma autem, sapientia est* ».

³ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, 33, p. 314 : « *Venit ergo ipsa forma, cui conformandum erat liberum arbitrium, quia ut pristinam reciperet formam, ex illa erat reformandum, ex qua fuerat et formatum* ».

⁴ Sur ce point : J. MALIK, « Der Begriff des Strebens bei Thomas von Aquin », in *Philosophie Jahrbuch*, 70, 1962-1963, p. 34-65.

⁵ Ia-IIae, q. 62, a. 3, ad. 1, p. 216 : « *ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem* ».

⁶ Ia, q. 82, a. 1, p. 322 : « *Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat* ».

De manière plus marquée que dans ses écrits antérieurs, l'Aquinate lie volonté, désir et objet voulu. Dans le cadre légué par le *De anima*, il confronte la notion de *voluntas* et celle de désir. Par l'intitulé de sa question, il montre qu'il intègre le désir dans la *voluntas*. Or, selon le *De anima*, le désir impose un mouvement nécessaire. Aussi, la volonté doit-elle être mue nécessairement par ce désir. Or, si elle est mue nécessairement par un désir, elle n'est plus maîtresse de ses actes.

2. La volonté désire le bonheur de manière nécessaire.

Comme dans la *Summa contra Gentiles*, Thomas pose une limite à la liberté humaine : la volonté désire le bonheur de manière nécessaire. Il cite Augustin comme autorité mais en réalité l'interprète : « *si ce désir du bonheur n'était pas nécessaire mais contingent, certains ne désireraient pas la béatitude* »¹. Celui-ci affirme, dans le *De Trinitate*² : « *chacun désire la béatitude par la volonté* »³. L'Aquinate interprète Augustin dans un sens aristotélicien. Il définit le nécessaire comme ce qui ne peut pas ne pas être⁴. En conséquence, il précise que l'appétit de la fin ne relève pas de ce en quoi l'homme est maître⁵. Comme dans la *Summa contra Gentiles*, il admet que l'homme n'est pas libre vis-à-vis du désir du bonheur.

J. Weibert a avancé que Thomas propose un paradoxe qui ferait tendre nécessairement la volonté vers une fin qu'elle ne peut atteindre⁶. Mais, l'Aquinate ne présente pas une telle théorie. Au contraire, il a démontré dans la *Summa contra Gentiles* que le désir ne peut porter en vain sur un bien inaccessible. Il n'évoque pas d'inadéquation des biens rencontrés pour

¹ Ia, q. 82, a. 1, obj. 4, p. 322 : « *Si autem non esset necessarium sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus* ».

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, t. 2, P. Agaësse, J. Moingt éd., Paris, 1955, XIII, 3, p. 280 : « *At si dixisset, omnes beati esse vultis, misere non vultis ; dixisset aliquid non nullus in sua non agnosceret voluntate. Quidquid enim aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate quae omnibus et in omnibus hominibus satis nota est, non recedit* ».

³ Ia, q. 82, a. 1, *sed contra*, p. 322 : « *quod beatitudinem omnes una voluntate appetunt* ».

⁴ Ia, q. 82, a. 1, resp, p. 322 : « *Necesse est enim quod non potest non esse* ».

⁵ Ia, q. 82, a. 1, ad. 3, p. 322 : « *Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus* ».

⁶ J. WEBERT, in THOMAS D'AQUIN, *L'âme humaine*, Paris-Tournai-Rome, 1961, note 78, p. 365 : « *C'est le paradoxe de la volonté qu'elle tende nécessairement au bien universel, sans l'atteindre effectivement. Ce à quoi elle tend, ce n'est pas l'idée universelle du bien, mais le bien réel illimité qui comblerait sa capacité. C'est ce qui explique l'inadéquation perpétuelle entre les biens qu'elle atteint successivement et ce bien réel infini qu'elle porte pour ainsi dire 'en creux' dans sa structure* ».

satisfaire la volonté. Sur ce point, il ne raisonne pas en augustinien mais en aristotélicien. Il affirme que si l'homme est maître de ses actes, il ne l'est que par rapport à ce qu'il peut choisir¹. Comme J. Weibert ne l'a pas perçu, l'Aquinate précise que le choix ne porte pas sur la fin mais sur les moyens. Comme A. Kenny l'a souligné, le dominicain restreint la liberté de la volonté au choix². Il suit en cela l'*Éthique*. Comme Aristote, il fait de l'acte humain le résultat du désir de la volonté d'accéder au bonheur et donc un moyen de parvenir au bonheur. En conséquence, il ne retient pas la liberté de la volonté face à ce désir du bonheur. En effet, il ne pose pas le problème de la volonté qui peut vouloir ne pas vouloir son bonheur. Il étudiera ce point dans le *De Malo*.

Liant Augustin et Aristote sur ce point, Thomas présente le bonheur comme la pleine satisfaction des tendances de l'homme. Il corrige Aristote pour qui il existe plusieurs fins possibles et seulement en cette vie³. Contrairement au Philosophe, l'Aquinate ne reconnaît pas la mort comme l'arrêt de toute activité humaine, qu'elle soit végétative, sensible ou intellectuelle. La mort n'est pas le terme de la vie terrestre. En conséquence, de manière classique, le dominicain ne reconnaît pour l'homme qu'une fin pleinement satisfaisante : la béatitude *post-mortem* accordée par Dieu lui-même. Thomas se place dans une optique ontologique et pas seulement physique ou métaphysique. Bien qu'ayant cité Augustin, il est conscient de proposer une théorie qui paraît nier la liberté de la volonté vis-à-vis du bonheur. Posant la fin comme parfaite, il fait de cette nécessité une perfection nécessaire qui détermine la volonté.

3. La volonté désire le bonheur de manière naturelle.

Dans la *Summa contra Gentiles*, Thomas faisait du désir du bonheur une nécessité créée par la nature. Dans la *Prima Pars*, il oppose la notion de volonté et celle de désir introduite par le verbe *appetere*. Il reprend sa théorie de la la *Summa contra Gentiles* à la

¹ Ia, q. 82, a. 1, ad. 3, p. 322 : « *quod sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere* ».

² A. KENNY, *Aquinas on Mind*, New York-London, 1994, p. 67-68 : « *Aquinas accepts that this a limitation on human freedom. The freedom of our will is essentially a freedom of choice ; and choice is essentially concerned with means, not ends* ».

³ Thomas commentera, dans sa *Sententia Libri Ethicorum*, I, 1, 15, n°180 : « *hoc omnino inconueniens, specialiterque et dicentibus nobis operationem quamdam felicitatem. Est nontandum quod Philosophus non loquitur hic de felicitate futurae vitae praesentis vitae, utrum attribui possit homini dum vit vel solum in morte* ».

lecture nouvelle du *De anima*. Il s'interroge sur la nécessité que le désir naturel semble imposer à la volonté. Pour résoudre ce problème, il reprend sa théorie du *De Veritate*. Il y affirmait que si la nécessité est incompatible avec la liberté de la volonté, elle est compatible avec l'inclination naturelle. Il reprend l'opposition « volonté/nécessité » et l'opposition « nécessité/nature ». Ouvertement, il relève la polysémie du terme « nécessité ». Il corrige Augustin en lui faisant assimiler nécessité et contrainte¹. Il lie la nécessité au désir et conserve la liberté de la volonté. Liant l'ensemble des notions, il affirme que la nécessité de nature n'ôte pas la liberté de la volonté². Il continue d'insérer l'acte libre humain dans l'ordre de la nature. Mais, il écarte sa théorie de la *Summa contra Gentiles* qui semble désormais nécessitante. Cependant, l'Aquinate ne promeut pas une théorie de la liberté libertarienne ou compatibiliste sur ce point. Sa théorie n'est pas compatibiliste puisque le dominicain récuse toute nécessité violente mais elle n'est pas non plus libertarienne car il admet une nécessité de nature.

b) Question 82, article 2 : La volonté ne veut pas toutes choses qu'elle veut de manière nécessaire.

1. La volonté veut-elle toutes choses qu'elle veut de manière nécessaire ?

Thomas demande « si la volonté veut toutes choses qu'elle veut de manière nécessaire »³. Dans le *De Veritate*, il posait le problème en termes de contrainte. Dans la *Prima Pars*, il centre davantage sa réflexion sur la liberté de l'acte. Il pose le problème en termes de vouloir. Il retient deux possibilités de nécessité. La première nécessité peut être causée par la nature de la volonté en tant qu'appétit : « la volonté tend nécessairement vers le bien qui lui est proposé »⁴. La seconde nécessité peut être causée par la nature de la volonté en tant que moteur mû : « le mouvement du mobile suit nécessairement le mouvement du moteur »⁵ ; « l'objet de la volonté la meut de manière nécessaire »⁶. Les deux problèmes sont

¹ Ia, q. 82, a. 1, ad. 1, p. 322 : « quod verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit ».

² Ia, q. 82, a. 1, ad. 1, p. 322 : « Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis ».

³ Ia, q. 82, a. 2, p. 322-323 : « Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult ».

⁴ Ia, q. 82, a. 2, obj. 1, p. 322 : « Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum ».

⁵ Ia, q. 82, a. 2, obj. 2, p. 322 : « motus mobilis necessarionconsequitur ex movente ».

⁶ Ia, q. 82, a. 2, obj. 2, p. 322 : « obiectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam ».

deux théories inspirées du *De anima*. Mais, elles sont également deux théories du *De Veritate*. Une nouvelle fois, le dominicain retient donc en problème ses propres théories. Le problème est simple : si la volonté veut nécessairement le bien, elle n'est pas libre, et, en conséquence ne peut être le « principe des possibilités alternatives ».

2. La volonté veut le Bien final de manière nécessaire.

Thomas a précédemment mis en relief la causalité finale du Bien¹. Comme dans ses écrits précédents, il admet que la volonté veut le Bien final de manière nécessaire. S'il cherche à préciser son raisonnement antérieur, il modifie les termes utilisés. De nouveau, il utilise la conjugaison « *vult* » et non plus « *appetat* ». Comme dans le *De Veritate* et la *Summa contra Gentiles*, il distingue le désir du vouloir. Après avoir montré que le désir veut nécessairement le bonheur, il pose le problème du lien entre le vouloir et le bien. Il cherche à justifier sa théorie de la *Summa contra Gentiles* dans laquelle il incluait le désir aristotélicien dans la volonté augustinienne sans pour autant poser le problème de la nécessité causée par le désir sur la volonté. Il rappelle que seule l'adhésion au bien final permet d'accéder à la béatitude. Il affirme que la volonté peut se porter sur le bien final ou sur les biens particuliers mais que cela n'implique aucune nécessité. Néanmoins, l'Aquinat reconnaît que la volonté recherche de manière nécessaire le bonheur. Il ne fonde pas la volonté comme libre vis-à-vis de la recherche du Bien final. Il ne fait pas de la volonté du Bien un réel vouloir. En effet, il refuse que la volonté puisse ne pas vouloir volontairement le Bien final. Le dominicain propose sur ce point une théorie d'inspiration augustinienne qu'adoptera, sur ce point, Henri de Gand qui, lui aussi, admettra que la volonté veut nécessairement le Bien final tout en restant libre vis-à-vis des biens particuliers², mais que refusera Duns Scot.

¹ Ia, q. 5, a. 4, resp., p. 19 : « *quod, cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habeat rationem finis ; manifestum est quod bonum rationem finis importat : sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis et rationem causae formalis* ».

² Sur ce point : F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Paris-Fribourg, 1995, p. 181.

3. La volonté ne veut pas les biens particuliers de manière nécessaire.

Précédemment, Thomas a défini la volonté comme un « *moteur mû* »¹. Cependant, pour rester fidèle à Augustin, il doit affirmer le libre vouloir de la volonté. Il cite le *De anima* pour qui la volonté « *se porte sur des contraires* »². Il cite Augustin pour qui la volonté ne veut pas de manière nécessaire ce qu'elle veut³. Aussi, il affirme que la volonté peut se porter librement sur le bien de son choix. Il se heurte à une contradiction. Comme dans le *De Veritate*, il précise que la volonté ne tend vers quelque chose que sous la raison du bien⁴. À la suite du *De anima*, Thomas retient le tryptique « volonté-intellect-objet voulu ». Il fait de l'intellect la cause efficiente du vouloir. Il a retenu en objection cette théorie d'Aristote : « *l'appréhension du bien par l'intellect meut nécessairement la volonté* »⁵. Il relève que « *le bien est multiple* »⁶. En conséquence, le dominicain affirme que la volonté « *n'est pas nécessairement déterminée à l'un d'eux* »⁷. Il accorde à la volonté ce qu'Aristote, dans le *De anima*, accordait au désir. S'agit-il d'une correction faite pour rester fidèle à la notion augustinienne de volonté ? L'Aquinat utilise plutôt la notion de *voluntas* issue de l'*Éthique*. Il en fait son « principe des possibilités alternatives ».

4. La volonté ne veut pas les biens intermédiaires de manière nécessaire.

Thomas proclame la liberté de la volonté vis-à-vis des biens intermédiaires. O. Lottin a perçu, dans cette affirmation, une annonce d'évolution de la pensée thomassienne⁸. Il est évident que non : l'Aquinat a déjà affirmé cette théorie dans le *De Veritate*. Il ne propose pas encore une réponse qui articule intellect-volonté et objet voulu dans un sens non déterministe pour la volonté. En effet, le dominicain ne prouve pas la liberté dans l'indétermination de l'intellect ou du jugement. Il se fonde sur la nature des biens intermédiaires et sur la nature de la volonté. S'appuyant sur Denys, il précise que tout bien intermédiaire n'est qu'une

¹ Ia, q. 59, a. 1, ad. 3 : « *voluntas dicitur movens motum* ».

² Ia, q. 82, a. 2, *sed contra*, p. 322 : « *se habet ad opposita* ».

³ Ia, q. 82, a. 2, *sed contra*, p. 322 : « *Non ergo ex necessitate vult quaecumque vult* ».

⁴ Ia, q. 82, a. 2, ad. 1, p. 323 : « *voluntas in nihil potest tendere, nisi sub ratione boni* ».

⁵ Ia, q. 82, a. 2, obj. 3, p. 322 : « *apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem* ».

⁶ Ia, q. 82, a. 2, ad. 1, p. 323 : « *bonum est multiplex* ».

⁷ Ia, q. 82, a. 2, ad. 1, p. 323 : « *non ex necessitate determinatur ad unum* ».

⁸ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, I, Louvain-Gembloux, 1942, p. 242.

participation au Bien universel et parfait. Il en déduit qu'aucun ne peut contenter pleinement la volonté¹. En conséquence, il nie qu'elle puisse être mue nécessairement par l'un d'eux². Il lui accorde donc la liberté de spécification.

3) La volonté et l'intellect sont deux puissances complémentaires.

a) Question 82, article 3 : La volonté est-elle une puissance supérieure à l'intellect ?

Thomas demande « *si la volonté est une puissance supérieure à l'intellect* »³. Il reprend le problème du *De Veritate*⁴ dont il inverse le questionnement. Il pose désormais ouvertement le problème de la possible supériorité de la volonté sur l'intellect. À Rome, durant la rédaction de la *Prima Pars*, il ignore les débats sur l'intellect qui secouent l'université de Paris depuis l'intervention de Guillaume de Baglione contre certaines thèses attribuées aux maîtres es-arts en 1266⁵. Il ne cherche donc pas à s'opposer aux maîtres es-arts sur ce point. Il cherche à préciser quelle est la puissance de l'âme qui est la source de la liberté humaine.

b) La volonté est supérieure à l'intellect dans l'union à la fin.

Thomas insère un problème théologique épineux lié à la définition de la béatitude humaine⁶. Bien qu'ayant présenté la béatitude comme étant de nature intellectuelle, le théologien, voulant se conformer à l'ordre donné en 1256 par le chapitre général de son ordre, de respecter l'interdiction universitaire de 1241, a rappelé que Dieu est un Bien supérieur à la capacité de compréhension de l'intellect. En opposition à Averroès sur ce point, l'Aquinatense reprend à son compte la théorie d'Al-Fârâbî pour qui l'intellect ne peut intelliger les

¹ Ia, q. 82, a. 2, sol. 2, p. 325 : « *Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono* ».

² Ia, q. 82, a. 2, ad. 2, p. 325 : « *non ex necessitate movetur ab illo* ».

³ Ia, q. 82, a. 3, p. 323-324 : « *Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 11.

⁵ J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris-Fribourg, 2002, 2^e éd., p. 212 : « *Il semble assuré que, durant le temps où il resta à Rome (jusqu'en septembre 1268), Thomas rédigea la Prima Pars en entier* ».

⁶ Sur ce point : C. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Paris, 1995, p. 292-346.

substances séparées. Comme dans le *De Veritate*, le dominicain accorde davantage d'importance à la volonté dans le rapport avec les choses divines. Il énonce qu'« *il est meilleur d'aimer Dieu que de le connaître* »¹. Il précise que la liberté de la volonté la rend plus noble parce qu'elle est en mouvement. Liant une nouvelle fois Aristote et Augustin, il propose une double relation de la volonté à l'objet : la première liée au désir, la seconde liée à la béatitude. Thomas ne sépare pas nettement ces deux relations : la seconde est l'actualisation de la première. En effet, définissant la volonté comme un appétit, il accorde à la volonté d'être proportionnée à son objet. En d'autres termes, il accorde à la volonté d'être capable de recevoir le divin. Il accorde ce point à Augustin mais il justifie sa théorie à l'aide d'Aristote.

Thomas admet que l'intellect porte sur le bien, la volonté porte sur le bon. Selon la problématique théologique classique, le problème se pose lorsque le bien appréhendé est Dieu. Mais le dominicain contourne la difficulté. Suivant Boèce, il identifie le bien au bon². Suivant le *De anima*, il pose que l'intellect et la volonté ont la même fin. Néanmoins, il accorde plus de pouvoir à la volonté qu'à l'intellect. Il accorde à la volonté de relayer l'intellect dans l'acte béatifique. L'Aquinat semble renoncer à l'enseignement intellectualiste de la *Summa contra Gentiles*, renouer avec la théorie traditionnelle des théologiens, tel Guillaume de Saint-Thierry et se rapprocher des théologiens augustinien. En fait, Thomas entend concilier Aristote et Augustin. Pour cela, il utilise la théorie béatifique de Denys l'Aréopagite qui promeut une théorie de l'union à Dieu « *au delà de l'intellect* »³.

Fidèle à Augustin, Thomas nie que l'homme puisse atteindre la vision béatifique par ses seules capacités à vouloir et pouvoir. Il se trouve face à une difficulté conceptuelle. Il a précisé, dans la *Summa contra Gentiles*, que le désir humain ne peut pas ne pas être satisfait. En conséquence, il se trouve face à un problème : qu'est-ce qu'un désir naturel qui ayant connaissance de son objet ne peut l'atteindre par ses propres moyens ? Or, le dominicain admet que l'homme a besoin de moyens surnaturels pour parvenir à sa fin. Il doit donc proposer une théorie selon laquelle l'homme parvient à adapter ses actes en vue d'obtenir sa fin mais également selon laquelle il parvient à adapter sa nature à cette fin. Suivant Augustin,

¹ Ia, q. 82, a. 3, resp., p. 323 : « *melior est amor dei quam cognitio* ».

² BOËCE, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, A. Tisserand éd., *Traité théologique*, Paris, 2000, p. 122-134. Sur l'influence de Boèce sur ce point : R. MAC INERNY, *Boethius and Aquinas*, Washington D. C., 1990, p. 232-247 : « *More on the Good* ».

³ DENYS L'ARÉOPAGITE, *De divinis nominibus*, c. 1, n°4. Sur ce point : Y. DE ANDIA, Henosis. *L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden-New York-Köln, 1996, p. 233-280.

il admet que les moyens d'atteindre la fin sont donnés à l'homme par la grâce qui permet de participer à la nature divine.

Thomas prête-t-il une fin naturelle à l'appétit et une fin surnaturelle à l'acte ? Utilise-t-il la notion de puissance obédientielle ? L'Aquinate admet, dans le *De potentia*, l'existence d'une telle puissance qu'il distingue de la puissance naturelle¹. Dans le *De Virtutibus*, il l'accorde à chaque créature². Prête-t-il à la volonté d'être passive et réduite à un acte plus élevé que sa propre nature par Dieu³ ? É. Gilson a relevé que le dominicain ne cite cette notion ni dans la *Summa contra Gentiles* ni dans la *Prima Pars*⁴. Il n'utilise donc pas sur ce point la notion de puissance obédientielle. Dans la *Summa contra Gentiles*, Thomas accordait au désir d'assurer la continuité entre la recherche terrestre de la vie bienheureuse et l'obtention du bonheur *post-mortem*. En conséquence, il refusait de faire de la volonté une puissance jamais comblée et admettait que la fin ultime ajoute une perfection à la nature de l'homme⁵. Dans la *Prima Pars*, il présente une théorie différente du désir. R. Garrigou-Lagrange a avancé que Thomas n'en fait plus un désir inné lié à l'appétit mais un désir acquis lié à l'intellect⁶. L'Aquinate admet donc que la fin surnaturelle comble le désir naturel par le biais de l'intellect. À la suite d'Averroès⁷, il pose que tout mouvement causé dans la nature par une force supérieure est lui-aussi naturel. De manière nouvelle, il identifie la nature à ce

¹ *De Potentia*, éd. Parme, q. 1, a. 3, ad. 1, p. 7 : « *Et propter hoc in eis (i. e. creaturis) distinguitur potentia duplex : una naturalis ad proprias operationes vel motus ; alia quae obedientiae dicitur, ad ea quae a Deo recipiunt* ».

² *De virtutibus*, I, 10, 3 : « *Quod in tota creatura est est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit* ».

³ Sur ce point épineux : J. LAPORTA, *La destinée humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris, 1965, p. 142-146.

⁴ É. GILSON, « Sur la problématique thomiste de la vision béatifique », in *A.H.D.L.M.A.*, 31, 1964, p. 81 : « *Pas plus que dans la Somme contre les Gentils, la Somme de théologie ne prend parti dans une controverse qu'elle ne semble pas avoir prévue* ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, III, c. 152, n°3, p. 446 : « *homini ad consequendum ultimum finem additur aliqua perfectio super propriam naturam* ».

⁶ R. GARRIGOU-LAGRANGE, « L'appétit naturel et la puissance obédientielle », in *R.T.*, 1928, p. 478 : « *il parle d'un désir naturel suscité par la connaissance des effets de Dieu d'ordre naturel. Cette connaissance nous fait naturellement désirer (d'un désir conditionnel et inefficace) de voir la Cause première de ces effets en son essence même. Or ce désir ainsi décrit n'est pas un appétit naturel inné et nécessaire, antérieur à toute connaissance, mais un désir naturel élicite, c'est à dire un acte produit, émis par la volonté à la suite de l'acte intelligence qui le précède. Et l'objet de ce désir est ainsi naturellement connu comme désirable n'est pas formellement surnaturel, mais matériellement seulement. (...). Ainsi toute contradiction disparaît* ».

⁷ AVERROÈS, *Commentum Magnum super libro De coelo et mundo*, R. Arnzen éd., Leuven, 2003, n°20.

qui existe en vue de la grâce et de son perfectionnement par la grâce. Il distingue donc en l'être sa nature constituée en puissance, son cheminement constitutif par ses propres choix et son accomplissement ultime. En conséquence, il lie la théorie dionysienne de l'« être-être accompli »¹ et celle de la *perfectio ultima* de nature intellectuelle d'Averroès².

c) L'intellect est supérieur à la volonté par nature.

Influencé par le *De anima*, Thomas accorde un dynamisme nouveau aux puissances de l'âme. D. M. Gallagher a affirmé que l'Aquinate a amorcé l'étude de l'influence de la volonté sur la raison dans la *Summa contra Gentiles*³. Mais, ouvertement, Thomas accorde la primauté à l'intellect sur la volonté⁴. Il cite l'*Éthique* en *sed contra*⁵. Il énonce que concernant les choses matérielles, il est plus noble de les connaître que de les aimer⁶. Il accorde à l'intellect de permettre à la volonté de se détacher des choses sensibles par la connaissance du vrai bien. Il retient deux raisons : la première solution est que la notion de vrai, relative à l'intellect, englobe celle de bien, relative à la volonté⁷ ; la seconde solution est que l'acte de connaître précède celui de vouloir⁸. La théorie thomasienne échappe-t-elle au déterminisme ? L. Dewan

¹ DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie Céleste*, c. 13, n°4.

² AVERROÈS, *Metaphysica*, IX, n°16 : « *Actus est complementum, et perfectio est quoniam actus est operatio, et operatio eius est complementum et perfectio operantis, et ideo hoc nomen actus etiam dicitur de operatione in lingua graeca, et ideo significat illud quod significat complementum et perfectio* ».

³ D. M. GALLAGHER, « Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas », in *Archiv für Geschichte Philosophie*, 76, 1994, p. 257-260.

⁴ Ia, q. 82, a. 3, resp., p. 323 : « *intellectus tamen est nobilior quam voluntas* ».

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, VII, 2, 1177 a 20.

⁶ Ia, q. 82, a. 3, resp., p. 323 : « *et contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor* ».

⁷ Ia, q. 82, a. 3, ad. 1, p. 323 : « *quod ratio causae accipitur secundum comparisonem unius ad alterum : et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur. Sed verum dicitur magis absolute, et ipsius boni rationem significant ; unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum, secundum quod intellectus res quaedam est et verum finis ipsius. Et inter alius fines iste finis excellentior, sicut intellectus inter alias potentias* ».

⁸ Ia, q. 82, a. 3, ad. 2, p. 323 : « *quod est prius generatione et tempore, est imperfectius ; quia in uno eodemque potentia tempore praecedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius ; sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili et activum passivo : bonum enim intellectum movet voluntatem* ».

a relevé plusieurs points importants¹. Il ne s'agit plus, pour Thomas, de raisonner seulement en termes de puissance ou d'acte mais en terme de finalité. Dans le *De Veritate*, l'Aquinate accorde à l'intellect et à la volonté d'être à l'origine de la maîtrise des actes. Dans la *Prima Pars*, il en fait les principes de la connaissance et de l'union au bien final. Il construit sa démonstration sur la notion d'inclination à laquelle il donne une portée métaphysique². Aussi, le dominicain affirme-t-il que l'appréhension du bien par l'intellect reste le premier acte qui enclenche l'acte de la volonté³. Ainsi, insiste-t-il sur l'intériorité du mouvement, sa participation à l'acte et sur la perfection qu'il permet d'atteindre. En fait, comme É.-H. Wéber l'a montré, Thomas n'accorde pas la primauté à l'intellect mais à l'intellectif car il fait de l'intellectif l'objet de la volition⁴. Ainsi, propose-t-il une théorie ni intellectualiste ni volontariste mais qui semble déterministe.

d) Question 82, article 4 : La volonté et l'intellect agissent tous deux librement.

1. La volonté meut-elle l'intellect ?

Thomas demande « *si la volonté meut l'intellect* »⁵. Après avoir étudié séparément chaque puissance, il cherche à définir avec précision la relation qui les lie. Il reprend une question du *De Veritate* mais inverse la formulation. Une nouvelle fois, il ne propose pas un simple changement de formulation. Il manifeste un changement de perspective théorique. Dans le commentaire sur les *Sentences*, il défendait le rôle de l'intellect. Désormais, il entend promouvoir la *voluntas*. Il retient en objection une formulation d'inspiration aristotélicienne :

¹ L. DEWAN, « The Real Distinction between Intellect and Will », in *Angelicum*, 57/4, 1980, p. 586-587 : « Where, in DV, soul as principle of self-motion constituted the pathway, in ST it is soul as principle of knowledge which is directly considered ».

² Ibid, p. 589 : « As the first-mentioned problem, the fact that inclination here seems essentially outward-going, I believe that St. Thomas here in ST I. 80. I understands the word 'inclination' in its metaphysical generality, as signifying the ontological phenomenon which pertains to the gap between merely being in the mind in reality (...) : nevertheless the natural (physical) approach to this reality is the inclination of one thing towards another, somewhat as the natural approach to knowledge is in terms of knowledge of other things ».

³ Ia, q. 82, a. 4, ad. 3, p. 322 : « *Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio ; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis* ».

⁴ Sur ce point : É.-H. WÉBER, *Dialogue et dissensions entre s. Bonaventure et s. Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, 1974, p. 326-332 : « Primauté de l'intellectif ».

⁵ Ia, q. 82, a. 4, p. 324 : « *Utrum voluntas moveat intellectum* ».

« nous ne pouvons vouloir, sans avoir intelliger »¹. Cette formulation n'est pas anodine. Elle peut être une adaptation d'un adage d'Augustin pour qui rien ne peut être aimé sans avoir été préalablement connu². Augustin est considéré par la tradition théologique comme le Père de l'Eglise qui a promu la volonté comme puissance libre. Or, cette citation semble subordonner la volonté à l'intellect et laisser entendre que le mouvement de la volonté est causé par l'objet présenté par l'intellect. Auquel cas, la volonté ne pourrait être une puissance de l'âme libre d'agir ou non.

2. L'intellect et la volonté se meuvent mutuellement.

Thomas note en *sed contra* que Jean Damascène affirme que l'homme peut ne pas vouloir connaître³. Il entend signifier que la volonté est la puissance qui cause les actes des autres puissances, y compris ceux de l'intellect. Mais, il transforme la pensée de Damascène. En effet, celui-ci fait de l'intellect le principe actif⁴. Or, l'Aquinat est catégorique : « la volonté meut l'intellect »⁵. Cette théorie est contraire à la théorie du *De anima*. En effet, Aristote accorde le commandement de l'acte à la raison. L'Aquinat n'adopte pas pour autant une théorie volontariste. Suivant le *De anima*, il ne cherche pas à opposer l'intellect et la volonté dans la réalisation de l'acte libre mais à les associer.

Thomas introduit deux notions qui n'apparaissent pas dans le *De Veritate*. Il distingue deux causes de mouvement : la fin qui meut « *de manière efficiente* »⁶ et l'agent qui meut « *de manière impulsive* »⁷. Il doit ces notions à *Métaphysique*. Il écarte la motion

¹ Ia, q. 82, a. 4, obj. 3, p. 324 : « *nihil velle possumus, nisi sit intellectum* ».

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, X, c. 1, n°1, p. 116 : « *quod quisque prorsus ignorat amare nullo pacto potest* ». Sur ce thème chez Thomas : E. MICHEL, *Nullus potest amare aliquid incognitum. Ein Beitrag zur Frage des Intellektualismus bei Thomas von Aquin*, Freiburg, 1979.

³ Ia, q. 82, a. 4, *sed contra*, p. 324 : « *Damascenus dicit, quod in nobis est percipere quamcumque volumus artem, et non percipere* ».

⁴ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, II, 40, p. 151 : « *Principaliter autem in nobis sunt animalia omnia, et de quibus consiliamur ; consilium autem eorum quae pariter contingunt est. Pariter autem contingens est, quod et ipsum possumus et oppositum ei ; facit autem huius electionem intellectus noster, et hic est principium activum* ».

⁵ Ia, q. 82, a. 4, *sed contra*, p. 324 : « *Voluntas ergo movet intellectum* ».

⁶ Ia, q. 82, a. 4, resp, p. 324 : « *Uno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem* ».

⁷ Ia, q. 82, a. 4, resp, p. 324 : « *Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet aleterarum et impellans movet implusum* ».

impulsive liée à la motion physique aristotélicienne et ne retient que la motion efficiente. En effet, la première motion retirerait toute causalité propre à la volonté tandis que la seconde permet d'articuler les mouvements propres à l'intellect et à la volonté sans les opposer. R. Garrigou-Lagrange a avancé que Thomas subordonne la volonté à l'intellect pour prouver l'indéterminisme psychologique¹. Mais, l'Aquinate ne propose pas une telle théorie. En effet, pour la première fois dans ses oeuvres, le dominicain affirme ouvertement que l'intellect et la volonté se meuvent mutuellement : « *ces deux puissances ont leurs actes en involution ; l'intellect connaît que la volonté veut, et la volonté veut que l'intellect connaisse* »². De manière précise, le théologien lie cette motion réciproque à l'acte propre de chaque puissance³. Il doit cette solution nouvelle au *De anima* qui défend « *l'unité de l'appétitif et du cognitif* »⁴. Ainsi, propose-t-il sur ce point une théorie non pas déterministe mais dite « compatibiliste ».

III. Une liberté fondée sur le libre arbitre.

1) Question 83 : Le libre arbitre existe en tout homme.

a) L'homme est-il doué du libre arbitre ?

Thomas demande « *si l'homme est doué du libre arbitre* »⁵. Pourquoi reprend-t-il la question du *De Veritate* sans changer un terme de l'intitulé⁶ ? La lecture du *De anima* n'aurait-elle pas pu le conduire à écarter cette question, inconnue d'Aristote ? D'autant que l'Aquinate a déjà défini la volonté comme le « principe des possibilités alternatives ». Dote-t-il l'homme de deux « principes des possibilités alternatives » ? S'il retient un problème

¹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, « Intellectualisme et liberté chez saint Thomas », in *R.S.P.T.*, 2, 1908, p. 32 : « *Saint Thomas échappe au déterminisme psychologique tout en maintenant la subordination de la volonté à l'intelligence, parce qu'il affirme plus hautement que Leibniz la dépendance de l'intelligence à l'égard de l'être* ».

² Ia, q. 82, a. 4, ad. 1, p. 324 : « *Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt ; quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere* ».

³ A. KENNY, *Aquinas on Mind*, London-New York, 1994, p. 71 : « *The apparent conflict between these august authorities must be settled, naturally, by making distinctions which will show that they are both in the right* ».

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 9, 433 a 5.

⁵ Ia, q. 83, a. 1, p. 325-326 : « *Utrum homo sit liberi arbitrii* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1.

théologique, le dominicain le pose en termes aristotéliens : « *tout ce qui mû par un autre n'est pas libre* »¹. Il propose une démarche succincte par rapport au long développement du *De Veritate*. Il recentre sa réflexion sur trois causalités extérieures à l'homme qui semblent s'exercer sur l'arbitre : le mal, Dieu qui opère en l'homme et le Bien comme cause finale. Or, si l'homme n'est pas cause de ses actes, il ne peut être considéré comme libre.

b) L'arbitre est nécessaire pour la rétribution.

Catégorique, Thomas énonce : « *l'homme possède le libre arbitre* »². Il a cité en *sed contra* l'Écclésiastique 15, 14 : « *Dieu a laissé l'homme au pouvoir de son conseil* ». L'Aquinate a précisé en *sed contra*, à l'aide de la *Glossa*, qu'il s'agit de « *la liberté de l'arbitre* »³. Cette précision a également été relevée par Jean de la Rochelle⁴. Le dominicain donne un argument d'ordre de la foi, déjà relevé dans le *De Veritate* : « *l'homme possède le libre arbitre sinon les conseils, les exhortations, les interdictions, les récompenses et les châtiments seraient vains* »⁵. Mais cite-t-il, une fois de plus, cet argument faute de réel argument théorique ? Il n'en est rien. La question de la réalisation du mal touche désormais l'enseignement des maîtres es-arts. Comme le *Guide* de l'étudiant le rappelle : « *On demande si nous sommes la cause totale du mal. Et il semble que oui, selon ce qui a déjà été dit, parce que la volonté est en nous comme le principe des deux (utriusque). À cela, nous répondons qu'à parler philosophiquement, nous sommes la cause des deux* ». En conséquence, l'Aquinate promeut une théorie éthique qui repose sur la logique aristotélienne : le mal résulte d'un choix, c'est à dire d'une alternative ; si l'alternative n'existe pas, l'acte est nécessaire et non pas libre ; et l'homme ne peut pas être tenu responsable s'il agit nécessairement. Suivant Aristote, le théologien accorde la responsabilité d'un acte à la cause de cet acte. Ainsi, réaffirme-t-il que la liberté consiste d'abord à être responsable de ses actes, bons et mauvais.

¹ Ia, q. 83, a. 1, obj. 3, p. 325 : « *Quod ergo movetur ab alio non est liberum* ».

² Ia, q. 83, a. 1, resp, p. 326 : « *homo est liberi arbitrii* ».

³ Ia, q. 83, a. 1, *sed contra*, p. 326 : « *in libertate arbitrii* ».

⁴ JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, J.-G. Bougerol éd., Paris, 1995, c. 119.

⁵ Ia, q. 83, a. 1, resp, p. 326 : « *alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae* ».

c) L'arbitre est le libre jugement de la raison pratique.

Thomas prouve la possession de l'arbitre par la possession du jugement libre. Il semble reprendre la démonstration de la *Summa contra Gentiles*. Il distingue les êtres « *agissant sans aucun jugement* », les êtres agissant « *après un certain jugement* » et ceux qui agissent « *après un jugement* ». Comme la *Summa contra Gentiles*, le dominicain reconnaît à l'animal et à l'homme d'avoir commun la possession du jugement. Il ne fait pas du jugement le propre de l'homme mais il oppose le jugement animal du jugement humain. Il introduit la distinction essentielle entre le jugement instinctif et le jugement rationnel. Il lie le jugement animal à l'instinct naturel et le jugement humain à la connaissance. L'Aquinate nie que le jugement de l'homme soit causé par l'instinct. Il refuse donc au jugement animal d'être libre¹, au contraire du jugement de l'homme. En effet, il définit le jugement humain comme « *un rapprochement d'informations opéré par la raison* »². Aussi, accorde-t-il à la raison d'être indéterminée. Comme R. Garrigou-Lagrange l'a relevé, Thomas définit la raison comme une puissance de l'âme libre de son jugement. En effet, il lui accorde de se porter sur des opposés³, de comparer les données et, en conséquence, d'être libre de la conclusion de son raisonnement⁴. Dans la *Summa contra Gentiles*, l'Aquinate fondait la différence entre l'homme et l'animal sur la possession de l'intellect qui permet le jugement. Dans la *Prima Pars*, de manière plus précise, il fonde la différence dans la raison pratique. Il en conclut que la possession de la raison libre confère à l'homme la liberté de l'arbitre. Sur ce point, Thomas reprend une théorie du *De Veritate*.

d) L'arbitre est libre de toute contrainte.

Fidèle à sa théorie des *Sentences*, Thomas refuse que l'arbitre puisse être contraint. Fidèle à Augustin, Anselme et Bernard, il refuse que le mal contraigne l'arbitre. Influencé par les éthiques aristotélicienne et stoïcienne, il rappelle que l'appétit sensible obéit à la raison. Désireux de fonder une éthique nouvelle tournée vers le bien, il réduit l'argument de Paul à une lutte entre l'appétit sensible et la raison. Le dominicain énonce que l'homme agit bien

¹ Ia, q. 83, a. 1, resp., p. 326 : « *Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero, sicut animalia bruta* ».

² Ia, q. 83, a. 1, resp., p. 326 : « *ex collatione quadam rationis* ».

³ Ia, q. 83, a. 1, resp., p. 326 : « *Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita* ».

⁴ J. PETRIK, « Freedom as Self-Determinism in the *Summa theologiae* », in *Southern Journal of Philosophy*, 27/1, 1989, p. 87-100.

« lorsqu'il ne convoite pas contre sa raison »¹. S'il cite Augustin², il retrouve l'idéal du choix vertueux présenté par l'*Éthique*. Avec précision, l'Aquinate distingue le choix et l'exécution du choix. Pour la première fois, il précise que la contrainte ne s'exerce pas sur le choix mais l'exécution du choix³. En conséquence, il définit l'acte du choix d'être libre de toute contrainte. Ainsi, accorde-t-il l'homme d'être la cause de ses actes.

Thomas refuse que le désir ou les passions puissent contraindre l'arbitre. Il distingue deux manières d'être pour l'homme : une « naturelle » et une « surajoutée à la nature »⁴. Cela signifie-t-il pour autant qu'il distingue deux libertés ? Ou qu'il envisage une transformation d'une liberté que l'homme aurait à l'origine possédée naturellement et qu'il recouvrerait par grâce ? L'Aquinate ne présente pas de raisonnement sur les différents statuts de la liberté à la manière d'Anselme ou de Bernard. Fidèle à Augustin, il admet les conséquences de la chute entraînée par le péché originel mais cela n'est pas le problème qu'il envisage ici. L'objectif est de confronter la psychologie d'Aristote et celle d'Augustin. Le dominicain cherche à identifier précisément l'acte de l'arbitre dans une théorie d'ensemble d'inspiration aristotélicienne qui accorde la motion de l'homme au désir et aux passions. Ainsi, retient-il deux causes possibles qui pourraient influencer sur le jugement : le désir de la fin et les passions. Or ces deux causes meuvent l'homme de manières différentes : soit vers le Bien final soit vers les biens intermédiaires. Comme dans la *Summa contra Gentiles*, Thomas admet que le désir de la béatitude est naturel et, donc, nécessaire⁵. Il précise que cette tendance naturelle n'est pas soumise au libre arbitre⁶. Autrement dit, l'homme n'est pas libre vis-à-vis de cette tendance naturelle qui le porte à rechercher la béatitude céleste. Pourtant, par cette tournure de phrase, le dominicain entend préserver la liberté du libre arbitre vis-à-vis de ce désir. Il infléchit le caractère nécessaire de ce désir en le présentant comme une inclination naturelle. Dans la *Summa contra Gentiles*, il faisait du désir le moteur de l'action. Dans la *Prima Pars*, il isole l'arbitre du désir afin d'en préserver la liberté. Il n'énonce pas que l'arbitre est soumis à ce désir. Il nie que les passions de l'âme puissent influencer le jugement

¹ Ia, q. 83, a. 1, ad. 1, p. 326 : « *est bonum quod homo non facit cum vult, scilicet non concupiscere contra rationem* ».

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contra Julianum*, III, c. 26.

³ Ia, q. 83, a. 1, ad. 4, p. 326 : « *non esse in homine via eius, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit nolit. Electiones autem ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio* ».

⁴ Ia, q. 83, a. 1, ad. 5, p. 326 : « *quod qualitas hominis est duplex : una naturalis, et alia superveniens* ».

⁵ Ia, q. 83, a. 1, ad. 5, p. 326 : « *naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem* ».

⁶ Ia, q. 83, a. 1, ad. 5, p. 326 : « *Qui quidem appetitus naturalis est, non subiacet libero arbitrio* ».

car il récuse toute influence du corps sur la partie intellectuelle de l'âme. Aussi, Thomas prouve-t-il, de manière nouvelle, la liberté de l'homme en lui accordant, en l'arbitre, une faculté libre de toute contrainte intérieure et extérieure.

e) L'arbitre est cause de son acte.

Thomas énonce : « *il n'est pas indispensable à la liberté que ce qui est libre soit cause première de lui-même* »¹. Il semble renouer avec sa théorie du commentaire sur les *Sentences* dans laquelle il définissait l'arbitre comme étant *causa sui*. Ouvertement, il admet qu'être libre consiste à être maître de ses actes. Mais, il refuse d'accorder à l'arbitre une création absolue de son acte. Explicitement, le dominicain soumet l'action du libre arbitre à celle de la Cause première. Il propose là une innovation majeure dans sa théorie sur le libre arbitre. Il doit un intérêt renouvelé au *Liber de Causis* depuis le commentaire d'Albert le Grand, rédigé vers 1265. Implicitement, l'Aquinate admet que l'arbitre n'est que cause seconde de son acte. Or, il a précédemment rappelé que Dieu a accordé à l'homme « *la dignité de la causalité* »². Pourquoi cette affirmation qui semble remettre en cause la liberté de l'arbitre ? Le dominicain adhère à la théorie selon laquelle Dieu opère en l'homme le vouloir et le faire³. Cependant, il énonce : « *le libre arbitre n'est pas suffisant et doit être mû et secondé par Dieu* »⁴. De manière nouvelle, Thomas définit l'arbitre comme un moteur mû. Il adapte l'argument paulinien en une causalité de mouvement compatible avec l'enseignement du *De anima*. Il peut ainsi écarter la théorie d'Avicenne pour qui un agent n'est pas agent avant de le devenir. Il accorde à la grâce d'être le moteur de l'arbitre et à l'acte de l'arbitre de ne pas être un simple effet de la grâce. Dans son commentaire du *Liber*, rédigé vers 1272, l'Aquinate énoncera : « *L'efficacité ou causalité de la cause première et suprême s'étend à plusieurs ; aussi est-il nécessaire que ce qui est premièrement et antérieurement subiste en toutes choses soit l'effet de la cause première de tout. Ensuite, des dispositions sont ajustées aux causes secondes, disposition par lesquelles les matières sont ajustées aux choses*

¹ Ia, q. 83, a. 1, resp., p. 326 : « *Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est* ».

² Ia, q. 22, a. 3, resp.

³ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Philippenses*, 2, 13 : « *Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere pro suo beneplacito* ».

⁴ Ia, q. 83, a. 1, ad. 2, p. 326 : « *sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et juvetur a Deo* ».

singulières »¹. Il signifie que l'effet de la cause première subsiste dans la cause seconde et permet la création de l'acte. Mais, il veut éviter d'accorder à l'arbitre une cause efficiente. Il réduit la causalité divine à une « *impulsion* ». Si cette notion, d'inspiration stoïcienne, laisse supposer une motion physique et une absence de liberté, l'Aquinat ne l'entend pas dans ce sens. Au contraire, il entend souligner l'autonomie de l'acte de l'arbitre.

Pour la première fois dans ses œuvres, Thomas lie la notion aristotélicienne de cause première et l'opposition volontaire/nature d'Augustin. En conséquence, alors que dans la *Summa contra Gentiles*, il opposait les causes secondes contingentes et les causes secondes nécessaires, l'Aquinat distingue les « *causes naturelles* » et les « *causes volontaires* »². De manière implicite, il rattache l'arbitre aux causes volontaires. Il défend la liberté d'action de l'arbitre en rappelant, comme dans la *Summa contra Gentiles*, que Dieu « *opère en tout être selon sa propriété* »³. Le théologien insiste sur le fait que Dieu opère en l'homme en respectant sa nature volontaire : « *en mouvant les causes volontaires, il n'ôte pas à leurs actes leur modalité volontaire mais la réalise plutôt en eux* »⁴. Le dominicain écarte sur ce point Aristote pour qui tout acte causé par une cause extérieure est nécessairement violent. Catégorique, il conclut : « *le libre arbitre est cause de son mouvement* »⁵. Il fonde la liberté dans la capacité à être cause de ses propres actions. Ainsi, définit-il l'arbitre comme le moyen par lequel « *l'homme se meut lui-même à l'action* »⁶.

f) L'arbitre est le libre choix.

E. Stump a affirmé que posséder l'arbitre en tant que « principe des possibilités alternatives » n'est pas indispensable à l'homme pour posséder la liberté⁷. Mais Thomas

¹ *Super Librum De Causis*, I, 1, 17-18, p. 9 : « *Manifestum est enim quod, quanto aliqua causa efficiens est prior, tanto eius virtus ad plura se extendit; unde oportet ut proprius effectus eius communior sit. Causae vero secundae proprius effectus in paucioribus invenitur; unde et particularior est* ».

² Ia, q. 83, a. 1, ad. 3, p. 326 : « *Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias* ».

³ Ia, q. 83, a. 1, ad. 3, p. 326 : « *operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem* ».

⁴ Ia, q. 83, a. 1, ad. 3, p. 326 : « *ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntarie, sed potius hoc in eis facit* ».

⁵ Ia, q. 83, a. 1, ad. 3, p. 326 : « *liberum arbitrium est causa sui motus* ».

⁶ Ia, q. 83, a. 1, ad. 3, p. 326 : « *homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum* ».

⁷ E. STUMP, *Aquinas*, London-New York, 2005, p. 300 : « *on Aquinas's account, human freedom even with regard to willing does not depend on her having alternative possibilities available to her; it is possible for an agent to act freely even when she cannot act otherwise than she does* ».

maintient que cela est nécessaire ! Contrairement à ce que A. Kenny a avancé, le dominicain ne lie pas encore les notions de libre arbitre et de volonté¹. En effet, il explique les actes de l'arbitre à l'aide de données aristotéliennes : il reprend à Aristote la distinction entre l'acte de choisir et la réalisation du choix. En conséquence, il admet que ce dernier peut être empêché mais cela ne retire en rien l'existence de l'acte du choix². En effet, suivant l'*Éthique*, l'acte du choix est interne et ne peut en aucun cas être contraint ou empêché. En conséquence, l'Aquinate propose une analyse plus complexe que ne l'a mentionné M.-J. Nicolas³. Avec précision, Thomas distingue la liberté de choix de celle qui permet la réalisation des actes choisis. Il ne présente plus l'acte du choix comme naturel mais comme volontaire et, par conséquent, libre. Il a pris conscience que l'acte ne repose plus seulement sur la ressemblance et sur la forme mais dans la capacité réellement libre de l'être à agir. Pourtant, il reste marqué par la *Physique* : il présente l'aptitude à accepter ou à refuser comme un effet de l'acte de l'arbitre. Il maintient ainsi que l'arbitre est le « principe des possibilités alternatives ».

2) Le libre arbitre est une puissance de l'âme.

a) L'arbitre est-il une puissance de l'âme ?

Thomas demande « *si le libre arbitre est une puissance* »⁴. Il a progressivement modifié son questionnement depuis son commentaire sur les *Sentences*. Il ne demande plus si le libre arbitre se réfère à une ou plusieurs puissances. Ayant résolument adopté la psychologie d'Aristote et celle d'Averroès dans la *Summa contra Gentiles*, il admet que l'âme humaine n'est constituée que de deux puissances : l'intellect et la volonté. En conséquence, il se trouve confronté à la difficulté posée par la définition du libre arbitre rapportée par les *Sentences* : « *Le libre arbitre n'est rien d'autre qu'un libre jugement. Or un jugement n'est*

¹ A. KENNY, *Aquinas on Mind*, London-New York, 1994, p. 76 : « *This passage links the discussion of liberum arbitrium with the theory of will as intellectual appetite* ».

² Ia, q. 83, a. 1, ad. 4, p. 326 : « *quod dicitur non esse in homine via ejus, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impedi potest, velit nolit ; electiones autem ipsae sunt in nobis, supposito tamen auxilio divino* ».

³ M. J. NICOLAS, in THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, t. 1, Paris, 1984, p. 722, note 5 : « *Être empêché de réaliser son choix, soit par contrainte soit par le manque de moyens, n'est pas cesser d'être libre. Le mot 'libre arbitre' dit bien où est le siège ultime de la liberté* ».

⁴ Ia, q. 83, a. 2, p. 326-327 : « *Utrum liberum arbitrium sit potentia* ».

pas une puissance, mais un acte »¹. Il propose en objection sa théorie du commentaire sur les *Sentences*. Or, si l'arbitre est un acte, il peut manquer. Auquel cas, l'homme ne disposerait pas d'un pouvoir des opposés.

b) La liberté de l'arbitre est inamissible.

Thomas admet la théorie attribuée à Augustin dans les *Sentences* : « *l'arbitre est le sujet de la grâce divine puisqu'il choisit le bien sous son assistance* »². Ainsi, admet-il que la permanence de la présence de l'arbitre en l'homme. Il nie que le libre arbitre soit un *habitus* ou une puissance avec un *habitus*. Il réaffirme une opposition déjà énoncée dans le commentaire sur les *Sentences* et le *De Veritate*. Dans ses œuvres précédentes, il réfutait les théories de ses contemporains. Dans la *Prima Pars*, son objectif est de confronter plus précisément la théorie du libre arbitre et la notion d'*habitus*. L'Aquinate cherche à réaffirmer l'inamissibilité de l'arbitre en l'âme humaine. Sans le redémontrer, il s'appuie sur l'idée que le libre arbitre est une donnée naturelle présente en l'âme humaine. D'abord, il nie que le libre arbitre soit un *habitus* ou une puissance avec un *habitus* en raison de sa nature. Il précise qu'il est « *contraire à la notion même de libre arbitre d'être un habitus naturel* »³ et « *contraire à son caractère de capacité naturelle d'être un habitus acquis* »⁴. Puis, le dominicain nie que le libre arbitre soit un *habitus* en raison de son acte. Comme dans le commentaire sur les *Sentences*, il corrige les théories d'Augustin et de Bernard. Il repropose son interprétation de Bernard qui, selon lui, définit l'arbitre comme un *habitus* « *en tant qu'il signifie une disposition quelconque à agir* »⁵. L'Aquinate pose que ce sont les *habitus* qui orientent l'acte vers le bien ou le mal⁶. Comme dans le commentaire sur les *Sentences*, il maintient que seule une puissance est indifférente au bien et au mal⁷. Il affirme que le libre arbitre est indifférent à faire le bien et le mal et en déduit que l'arbitre ne peut être un *habitus*.

¹ Ia, q. 83, a. 2, obj. 1, p. 326 : « *Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam liberum iudicium* ».

² Ia, q. 83, a. 2, *sed contra*, p. 326 : « *liberum est subjectum gratiae, qua sibi assistente bonum eligit* ».

³ Ia, q. 83, a. 2, resp., p. 327 : « *Contra propriam rationem liberi arbitrii est quod sit habitus naturalis* ».

⁴ Ia, q. 83, a. 2, resp., p. 327 : « *Contra naturaliter autem ejus est quod sit habitus non naturalis* ».

⁵ Ia, q. 83, a. 2, ad. 2, p. 327 : « *Bernardus autem accipit habitum, non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quamdam, qua aliquo modo se aliquis habet ad actum* ».

⁶ Ia, q. 83, a. 2, ad. 2, p. 327 : « *per habitum autem ut aptus ad operandum bene vel male* ».

⁷ Ia, q. 83, a. 2, resp., p. 327 : « *Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male* ».

Thomas semble proposer une démonstration identique à celle de ses écrits précédents. Il n'en est rien. Dans le commentaire sur les *Sentences*, il définissait l'arbitre comme une puissance de l'âme avant d'en faire un acte. Dans la *Prima Pars*, il entend précisément démontrer que l'arbitre n'est pas une puissance de l'âme. Son objectif est d'écarter la théorie de la *Physique* qui distingue puissance et acte et qui propose une théorie nécessitante pour l'arbitre. Le dominicain renoue avec la définition boécienne de l'arbitre. Il énonce : « *le libre jugement nomme une puissance dont il est l'acte principal* »¹. Il se montre extrêmement précis. Précédemment, il faisait de l'arbitre un acte. Il note que « *si le libre arbitre était un acte, il ne serait pas toujours présent en l'homme* »². En effet, l'arbitre ne serait en acte que parce que mû et, en l'absence de moteur, il serait en puissance et, par conséquence, absent de l'homme. L'Aquinat ne peut accepter de promouvoir une théorie qui nierait l'existence d'un libre arbitre en l'homme. Explicitement, il accorde à l'arbitre d'être toujours présent en l'homme. Ainsi, prouve-t-il de manière nouvelle l'inamissibilité de l'arbitre en l'homme.

c) L'arbitre est libre par nature.

Thomas définit la liberté de l'arbitre comme inamissible. Il semble de nouveau reprendre son raisonnement de son commentaire sur les *Sentences*. Précisément, des trois états de la liberté présentés par les *Sentences*, l'Aquinat n'en retient que deux : « *la liberté naturelle* » et « *la liberté qui est l'exemption de la faute et de la misère* ». Il retient deux états de liberté qui lui permettent de poser le problème de la liberté dans le statut actuel de l'arbitre. Mais, dans le commentaire sur les *Sentences*, le dominicain a repris la théorie des différents statuts de l'arbitre sans réellement les discuter. Dans la *Prima Pars*, il entend les confronter à la théorie aristotélicienne de la nature. Catégorique, il énonce : « *lorsqu'il est dit que l'homme qui pêche perd son libre arbitre, il est privé de la liberté qui est l'exemption de la faute et de la misère mais pas de la liberté naturelle* »³. L'Aquinat semble reprendre la théorie de ses grands prédécesseurs. En effet, ceux-ci distinguent la liberté qui a été conférée par la nature dans la création et celle qui est restaurée par la grâce. Ils définissent la liberté perdue depuis le

¹ Ia, q. 83, a. 2, ad. 1, p. 327 : « *liberum iudicium, nominatur potentia quae est huius actus principium* ».

² Ia, q. 83, a. 2, ad. 1, p. 327 : « *si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine* ».

³ Ia, q. 83, a. 2, ad. 3, p. 327 : « *quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quae est a coactione, sed quantum ad libertatem quae est a culpa et a miseria* ».

péché originel d'Adam comme étant la liberté attribuée par la « nature »¹. Mais, Thomas n'entend pas le mot nature dans ce sens. À la suite d'Anselme de Cantorbéry et de Bernard de Clairvaux, il admet également que cette liberté est perdue mais elle n'est pas celle qu'il nomme « naturelle ». S'appuyant, comme dans la *Summa contra Gentiles*, sur la notion grecque de nature, il assimile la liberté naturelle à celle de vis-à-vis de la contrainte.

3) Le libre arbitre est une puissance de l'appétit.

a) Article 3 : Le libre arbitre est-il une puissance de l'appétit ?

Thomas demande « *si le libre arbitre est une puissance appetitive* »². Jamais, il n'avait posé le problème ainsi. Dans ses œuvres précédentes, il écartait que l'arbitre soit une troisième puissance de l'âme, qu'il soit une puissance de l'intellect, avant de le rattacher à la volonté. L'Aquinat doit la modification de sa problématique à sa lecture du *De anima*. En modifiant sa question, il écarte les théories de ses contemporains, sans même prendre la peine de refaire sa démonstration. Il écarte d'abord la théorie de Pierre Lombard qui rattachait le libre arbitre à la fois à la raison et à la volonté. Il écarte surtout la théorie d'Albert le Grand qui faisait du libre arbitre une troisième puissance de l'âme. L'Aquinat est conforté dans son propre raisonnement par Albert lui-même qui ne défend plus cette théorie et a adopté une psychologie résolument aristotélicienne. En conséquence, il confronte ouvertement la notion d'arbitre que les théologiens définissent comme le « principe des possibilités alternatives » à la notion d'appétit. Il retient que Jean Damascène situe le libre arbitre dans de l'âme rationnelle³. Il relève : « *juger est un acte de la puissance cognitive* »⁴. Comme dans le commentaire sur les *Sentences* et le *De Veritate*, le dominicain rapproche la notion boécienne

¹ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. Corbin éd., Paris, 1986, p. 214 : « *Licet peccato se subdidissent, libertatem tamen arbitrii naturalem in se intertimere nequiverunt* ». BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, c. 3, 6-8, p. 256-264.

² Ia, q. 83, a. 3, p. 327 : « *Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva* ».

³ Ia, q. 83, a. 3, obj. 1, p. 327 : « *Dicit enim Damascenus quod cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium* ».

⁴ Ia, q. 83, a. 3, obj. 2, p. 327 : « *judicare est actus cognitivae virtutis* ».

de jugement et celle aristotélicienne de choix. Il énonce que le choix repose sur une comparaison qui relève de la raison¹. Il entend justifier et préciser sa propre théorie.

b) Le libre arbitre est la *proairesis*.

Thomas a retenu en objection que l'acte du libre arbitre est le choix². Il s'agit de sa propre théorie qu'il entend justifier. M. Corbin a soupçonné l'Aquinat de proposer une théorie du « serf-arbitre »³. Il a appuyé son argument sur le fait que le dominicain fonde la liberté de l'arbitre non plus dans son indétermination par rapport aux objets mais dans son indifférence face au bien et au mal⁴. Il a présenté l'argument comme étrange puisque l'Aquinat ne l'applique pas pour la volonté qui est, elle aussi, une puissance et qu'il présente uniquement tournée vers le Bien final⁵. Or, Thomas ne présente certainement pas l'arbitre comme un serf-arbitre ! M. Corbin n'a pas relevé que le Maître d'Aquin reprend un argument déjà affirmé dans son commentaire sur les *Sentences*. Il n'a pas davantage retenu que l'Aquinat cherche à assimiler l'arbitre à la notion aristotélicienne de l'*electio*. En effet, le dominicain énonce catégoriquement : « *le propre du libre arbitre est le choix* »⁶. S'il a adopté la théorie aristotélicienne du choix dès son commentaire sur les *Sentences*, il lui accorde une importance renforcée. Précisément, il définit le choix comme l'aptitude à accepter ou refuser une chose⁷. Il propose une définition rigoureuse du choix puisqu'il intègre les notions d'acceptation ou de refus d'ordre anselmien ou bernardin dans la notion aristotélicienne de l'*electio*.

¹ Ia, q. 83, a. 3, obj. 3, p. 327 : « *electio importat quamdam comparisonem unius ad alterum, quod est proprium cognitivae virtutis* ».

² Ia, q. 83, a. 3, obj. 3, p. 327 : « *ad liberum arbitrium praecipue pertinet electio* ».

³ M. CORBIN, *Du libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1992, p. 36 : « *la correspondance du mode 'objectif' et de la description 'naturelle' adoptés par S. Thomas pour fonder le libre arbitre peut être soupçonnée de changer celui-ci en serf-arbitre* ».

⁴ Ibid, p. 34 : « *L'avant-dernière phrase : 'le libre arbitre est indifférent au bien et au mal' s'accorde pleinement aux textes qui établissent la possibilité de choisir n'importe quelle chose du moment qu'étant quelque chose, elle est bonne en quelque manière. Elle confirme la légitimité du soupçon* ».

⁵ Ibid, p. 34 : « *si la puissance se distingue d'une disposition par son indifférence au bien et au mal, pourquoi n'en va-t-il pas de même pour la volonté, puissance nécessairement tournée vers le Bien universel ?* ».

⁶ Ia, q. 83, a. 3, resp., p. 327 : « *proprium liberi arbitrii est electio* ».

⁷ Ia, q. 83, a. 3, resp, p. 327 : « *liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato* ».

Thomas a noté en *sed contra* qu’Aristote définit le choix comme le désir des choses qui sont dans le pouvoir de l’homme¹. Mais il transforme la théorie d’Aristote. Dans le *De anima*, celui-ci énonce seulement que l’appétit est « *désir, ardeur et souhait* »². Par cette transformation, il écarte sa propre théorie de la *Summa contra Gentiles* pour laquelle le désir était un moteur présent en l’homme. Désormais, le dominicain fait du désir un acte de l’appétit. Suivant l’*Éthique*, il lie le désir au choix. Suivant le *De anima*, il lie le désir à la puissance appétitive. Il précise que désirer revient à accepter le discernement opéré par la délibération. Il accorde un nouveau sens au désir. Suivant l’*Éthique*, il le définit comme rationnel. Il adopte ouvertement la théorie de la *proairesis* définie comme le « *choix délibéré* » ou « *préférentiel* ». En conséquence, influencé par la *Summa de creaturis* d’Albert le Grand³, l’Aquinat assimile, ouvertement, le libre arbitre augustinien à la *proairesis* aristotélicienne⁴. Néanmoins, il restreint la notion d’Aristote qui définit la *proairesis* comme le choix du « *meilleur moyen* »⁵. Il admet que cette théorie pose problème⁶. Il note qu’Aristote lui-même reste imprécis dans l’*Éthique* : le Stagirite ne précise pas si le choix relève de l’appétit ou de la raison. Comme dans le commentaire sur les *Sentences*, il cite les deux arguments contradictoires d’Aristote qui d’abord fait du choix soit un intellect qui désire, soit un appétit qui juge, puis qui en fait un désir lié à la délibération. L’Aquinat s’emploie à résoudre la difficulté en s’appuyant sur Jean Damascène. Il rappelle que le Père grec lie les facultés appétitives et intellectives⁷. En conséquence, Thomas fait résulter le choix à la fois de la puissance cognitive et de la puissance appétitive⁸. Si elle est délibérée, la *proairesis* se rattache à la raison ; si elle est préférentielle, elle se rattache à la volonté.

¹ Ia, q. 83, a. 3, *sed contra*, p. 327 : « *quod Philosophus dicit quod electio est desiderium eorum quae sunt in nobis* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, II, c. 3, 414 b 3.

³ Sur ce point : G. WIELAND, *Ethica. Scientia practica*, Münster, 1981, p. 307-314 : « Die Summe de bono und der erste Ethikkommentar Alberets des Grossen ».

⁴ Ibid, p. 281-314 : « Das liberum arbitrium und die aristotelische Prohairesis ».

⁵ Comme l’a souligné P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 2004, 4^e éd., p. 126 : « On remarquera d’abord qu’en décrivant la prohairesis comme choix du meilleur moyen, Aristote revient consciemment au sens étymologique du mot ».

⁶ D. M. GALLAGHER, « Tomas de Aquino, la voluntad y la *Etica de Nicomaco* », in *Topicos*, 4, 1994, p. 59-70.

⁷ Ia, q. 83, a. 3, ad. 1, p. 327 : « *potentiae appetitivae concomitantur apprehensivas ; et secundum hoc dicit Damascenus, quod cum rationali confestim concomitatur liberum arbitrium* ».

⁸ Ia, q. 83, a. 3, resp, p. 327 : « *Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae* ».

c) Le libre arbitre est une puissance de l'appétit.

Thomas reconnaît que « *le libre arbitre est une puissance appétitive* »¹. Suivant le *De anima*, il identifie la puissance à partir de l'acte. Il sélectionne un certain nombre d'actes qui interviennent dans l'acte du choix : délibérer, conclure, consentir, juger et désirer. Pour la première fois dans ses œuvres, il propose une succession personnelle qui n'est pas une simple reprise de celle de Jean Damascène. Le dominicain précise l'enchaînement des actes dans le choix : d'abord le jugement de la raison, puis le consentement de l'appétit, puis la délibération. Ainsi, précise-t-il la place du jugement dans l'activité psychologique liée au choix : il fait du jugement la conclusion de la délibération². L'Aquinate, citant Aristote, fait résulter le désir du jugement. Il rompt avec sa théorie de la *Summa contra Gentiles* dans laquelle le désir ne résultait pas du jugement. De manière imprécise, Thomas fait du choix un « *certain jugement* »³. Ayant précédemment assimilé le jugement à l'arbitre, il assimile le choix à l'arbitre. S'il semble renouer avec la théorie boécienne du jugement, il n'en est rien. Il limite l'acte du jugement boécien en refusant à l'appétit la faculté de comparer⁴. Sur ce point, il s'écarte de sa propre théorie du *De Veritate* ! À la suite de sa relecture du *De anima*, il accorde la comparaison à la faculté cognitive. Il fait de l'appétit une puissance qui préfère un bien plutôt qu'un autre. En conséquence, l'Aquinate propose un changement majeur dans sa théorie : il accorde à l'arbitre un rôle moral auquel il donne une portée métaphysique⁵. Il fait de l'acte de l'arbitre l'acte qui permet à l'homme d'accepter ou non le retour à Dieu.

¹ Ia, q. 83, a. 3, resp., p. 327 : « *liberum arbitrium est appetitiva potentia* ».

² Ia, q. 83, a. 3, ad. 2, p. 327 : « *judicium est quasi conclusio et determinatio consilii* ».

³ Ia, q. 83, a. 3, ad. 2, p. 327 : « *electio dicitur quoddam judicium* ».

⁴ Ia, q. 83, a. 3, ad. 3, p. 327 : « *Appetitus enim, quamvis non sit collativus* ».

⁵ Ce que n'a pas vu J. WEBERT, in THOMAS D'AQUIN, *L'âme humaine*, Paris-Tournai-Rome, 1961, note 83, p. 367, dans une analyse beaucoup trop restrictive : « *Un petit traité du libre arbitre termine l'exposé général sur l'âme. Il le fallait dans une Somme où l'importante Seconde Partie aura pour objet 'de homine, sundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem'*. Cette doctrine est capitale pour la Moralité ».

3) Article 4 : Le libre arbitre est la volonté qui opère des choix.

a) L'arbitre est-il la volonté ?

Thomas demande « *si le libre arbitre est une autre puissance que la volonté* »¹. Dans le *De Veritate*, il demandait directement si le libre arbitre est la volonté. A. Kenny a parfaitement identifié que l'assimilation de la volonté et du libre arbitre en tant que puissance de l'âme identique pose problème². En conséquence, le dominicain présente d'abord les arguments qui affirment que l'arbitre est une puissance différente de la volonté. Influencé par le *De anima*, il retient trois problèmes : la nature, l'acte et la fin. Il présente la théorie de l'*Éthique* : « *la volonté porte sur la fin et le choix porte sur ce qui est en vue de la fin* »³. Ayant deux fins différentes, le choix et la volonté semblent être deux puissances distinctes. Mais, Thomas retient encore la théorie du *De anima* : « *la volonté est un appétit intellectuel* »⁴. Comme M. Corbin l'a relevé, le dominicain compare la composition de l'intellect et celle de l'appétit intellectuel⁵. Il a précédemment démontré qu'il existe deux puissances dans l'intellect : l'intellect agent et l'intellect possible⁶. Il en déduit que deux puissances distinctes doivent également cohabiter dans l'appétit intellectuel. Si l'une est la volonté, l'autre doit être le libre arbitre.

¹ Ia, q. 83, a. 4, p. 327-328 : « *Utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate* ».

² A. KENNY, *Aquinas on Mind*, London-New York, 1994, p. 79 : « *There seems to be a difficulty in identifying voluntas and liberum arbitrium because the will is a faculty, and decision seems to be a particular action or event* ».

³ Ia, q. 83, a. 4, obj. 2, p. 328 : « *quia voluntas est de fine, electio autem de iis quae sunt ad finem* ».

⁴ Ia, q. 83, a. 4, obj. 3, p. 328 : « *voluntas est appetitus intellectus* ».

⁵ M. CORBIN, *Du libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1992, p. 14 : « *Thomas d'Aquin demande si le libre arbitre, reconnu à l'article précédent puissance 'appétitive', est une autre puissance ou la même puissance que la volonté. Pour que la première éventualité s'impose, il faudrait qu'il n'existe aucun parallélisme entre les puissances 'appétitives' et les puissances 'appréhensives' et qu'il y ait une altérité entre l'intelligence comme saisie des premiers principes ou comme appréhension de l'universel et la raison comme pouvoir de déduire et de discourir de l'universel au particulier. Mais, puisqu'un parallèle se trace entre le sens et l'appétit sensible, entre l'intelligence et la volonté, puisque rien ne peut dissocier la raison de l'intelligence, c'est au nom d'une comparaison avec l'ordre du savoir que le libre arbitre se trouve réuni à la volonté en une même puissance nommée volonté* ».

⁶ Ia, q. 83, a. 4, obj. 3, p. 328 : « *ex parte intellectus sunt duae potentiae, scilicet agens et possibilis* ».

b) Vouloir et choisir sont deux actes différents.

Thomas retient en *sed contra* l'autorité de Jean Damascène pour qui « *le libre arbitre est la volonté* »¹. S'il rattache l'arbitre à la volonté, il ne peut assimiler les deux notions. Il ne reprend pas la même démonstration que dans le *De Veritate*. Son raisonnement d'ensemble s'apparentait à un syllogisme. Il y étudiait *voluntas* et *electio*, puis arbitre et *electio* et finissait par rattacher *voluntas* et libre arbitre, identifiés par leur acte de choix. Dans la *Prima Pars*, il entend la notion d'arbitre comme un pouvoir d'agir librement et non comme une puissance de l'âme. E. Stump a noté avec pertinence que Thomas fait bien du libre arbitre une puissance des opposés mais qu'il ne restreint pas la liberté de la volonté à la seule liberté de l'arbitre². Explicitement, le dominicain restreint la notion d'arbitre à un acte de la volonté, nécessaire pour produire un acte humain libre. En effet, il distingue l'acte de vouloir de celui de choisir³. Il s'appuie sur la théorie de Damascène qu'il doit au *De potentiis anime* de Philippe le Chancelier le premier à l'utiliser⁴, au *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* de Jean de la Rochelle⁵ et à la *Summa de creaturis* d'Albert le Grand⁶. De manière classique⁷,

¹ Ia, q. 83, a. 4, *sed contra*, p. 328 : « *Damascenus dicit quod liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas* ».

² E. STUMP, *Aquinas*, London-New York, 2005, p. 294-295 : « *It is true that Aquinas makes a strong connection between liberum arbitrium and the ability to do otherwise (...) Nonetheless, it is a mistake to suppose that liberum arbitrium is Aquinas's term for the freedom of the will in general* ».

³ Sur cette distinction : M. GIGANTE, « *Thelesis et Boulesis in S. Tommaso* », in *Asprenas*, 36, 1979, p. 265-273.

⁴ PHILIPPE LE CHANCELIER, *De potentiis anime*, « *Diuidit autem Iohannes Damascenus ita uires anime : anima naturaliter habet duas uires, has cognoscitiuas, illas uero zoticas, zoticas appellany motiuas. Exemplificando dicit, non diuidendo : cognoscitiue sunt intellectus, mens, opinio, imaginatio, sensus. Zotice uero sunt consilium et electio... Appetitiuas autem ita diuidit : anime naturaliter inserta est uirtus appetitiua eius quod est secundum naturam et omnium que substantialiter nature assunt contentiua uoluntas, et uocatur telysis et eius actus telyma. Bulisis autem est appetitus rationalis ad aliquam rem ; et hec uoluntas est eorem que sunt in nobis et que non sunt in nobis. Et est hec uoluntas cim consilio, et tunc est eorum que sunt ad finem, et iste primus modus dicitur consiliato* » (in O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, I, p. 400).

⁵ JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, II, 50, p. 133 : « *Notandum quod duplex est voluntas, sicut dicit Damascenus : voluntas naturalis, que dicitur ab eodem thelisis, et voluntas deliberatiua siue rationalis, que ab eodem Iohane bulisis nuncupatur. Prima autem voluntas determinata est ad bonum, et ideo mouetur utatura ; secundo vero indeterminata est, et ideo mouetur ut ratio* ».

⁶ ALBERT LE GRAND, *Summa De creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, a. 3, quaest., p. 552 : « *quae differentia sit inter boulesis et thelesis de quibus mentionem facit Damascenus ?* ».

⁷ A. SOLIGNAC, « *Volonté et vouloir chez les philosophes grecs* », in *Ainsi parlaient les Anciens*, Lille, 1994, p. 100-112.

Damascène définit la *thelisis* comme le vouloir naturel déterminé par la cause finale¹ et la *boulesis* comme le vouloir selon la raison². Mais, l'Aquinat interprète cette théorie à l'aide de l'*Éthique*. En conséquence, il écarte les théories de ses contemporains. D'abord, il écarte la théorie de Philippe le Chancelier. Celui-ci distingue la volonté naturelle, orientée vers la finalité et la volonté rationnelle, orientée vers le choix³. Précisément, il identifie la *thelisis* à la *voluntas ut natura* et la *boulesis* à la *voluntas ut ratio*. Il semble davantage reprendre la définition de la *boulesis* de Cicéron que celle de Damascène. Présentant sa théorie comme stoïcienne⁴, ce dernier la définit comme un désir accompagné de la raison et qu'il nomme *voluntas*⁵. En effet, Philippe décrit ainsi le processus rationnel orienté vers l'objet : le sujet mène une enquête, prend conseil, juge, dispose ses affects, formule un avis et choisit. Il fait du choix ce qui conduit à l'acte, préliminaire à l'usage de la décision qui fait cesser le recours au volontaire. Ainsi, Philippe définit-il la volonté rationnelle comme une application de la puissance naturelle de la volonté. Mais, l'Aquinat ne peut adopter une telle théorie qui n'a pas suffisamment identifié l'activité rationnelle et le choix. Puis, Thomas écarte la théorie de Jean de la Rochelle. Celui-ci reprend le débat à la suite de Philippe le Chancelier. Il entend distinguer la volonté du volontaire⁶. Il distingue la volonté naturelle, la *thelisis*, et la volonté rationnelle, la *boulesis*. Il fait dériver la volonté rationnelle d'une puissance propre qui appartient au libre arbitre et qui engendre l'acte de vouloir et qui produit le volontaire. Mais, l'Aquinat ne peut accepter cette théorie qui rattache l'acte de vouloir à l'arbitre. Enfin, il

¹ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, II, c. 36, 8, p. 136 : « *Quare thelisis quidem est ipse naturalis et vitalis rationalis appetitus omnium naturae constitutivorum, simplex virtus* ».

² JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, II, c. 36, 8, p. 136-137 : « *Bulisis autem est qualitativa naturalis thelisis scilicet naturalis et rationalis appetitus alicuius rei. Nam iniacet quidem hominis animae virtus rationaliter appetendi. Cum igitur rationaliter motus fuerit ipse rationalis appetitus ad aliquam rem, dicitur bulisis. Bulisis enim est appetitus et desiderium cuiusdam rei rationalis* ».

³ Cf : A. BOUREAU, *De vagues individus. La condition humaine dans la pensée scolastique*, Paris, 2008, p. 89-91.

⁴ La définition des stoïciens dérive elle-même de la définition d'Aristote.

⁵ CICÉRON, *Tusculanes*, IV, 6, 12 : « *simul obiecta species est cuiuspiam quod bonum vidatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici 'boulesis' appellant, nos appellamus voluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente, quam si definiunt : voluntas est quae quid cum ratione desirat* ».

⁶ Cf : A. BOUREAU, *De vagues individus. La condition humaine dans la pensée scolastique*, Paris, 2008, p. 96-97.

écarte les théories d'Albert le Grand, pourtant le premier à en donner une explication précise. Dans sa *Summa de creaturis*, celui-ci assimile la *thelesis* à la volonté naturelle et la *boulesis* à la volonté qui porte sur la fin. Il fait de la *boulesis* une volonté ni naturelle ni délibérative, sans capacité de discerner, délibérer, juger ou ordonner¹. Dans son *Super Ethica*, Albert fait du libre arbitre la puissance spontanée et de la *proairesis* la puissance qui dépend du jugement rationnel². Mais Thomas ne peut accepter cette théorie qui fait de l'acte de l'arbitre un mouvement spontané. En conséquence, il identifie la *thelesis* à la volonté et la *boulesis* au libre arbitre³. Il transforme la théorie de Damascène pour l'adapter plus précisément à l'*Éthique*. Il définit le vouloir comme le « *simple appétit de quelque chose* »⁴ et le choix comme « *vouloir une chose pour en obtenir une autre* »⁵. Clairement, il assimile les données damascéniennes et de l'*Éthique*. Plus ouvertement que dans ses œuvres précédentes, le dominicain présente le choix comme une volonté. Il en déduit que la *boulesis* et la *thelesis* se distinguent non en raison de la diversité des puissances de l'âme mais des actes effectués⁶.

c) Vouloir et choisir sont deux actes différents de même puissance de l'âme.

Thomas énonce : « *la volonté et le libre arbitre ne sont pas deux puissances mais une seule* »⁷. Comme dans le *De Veritate*, il rattache les deux actes que sont vouloir et choisir à la même puissance : la volonté. Pour lui, la volonté s'actualise dans ces deux actes. L'Aquinat ne retient pas la théorie d'Albert le Grand qui, se référant à Aristote, a élaboré une tripartition dans son *De Bono*. Celui-ci différencie ce qui relève de la *proairesis*, du conseil et du volontaire⁸. Centrant sa réflexion sur la notion d'*electio*, Thomas présente l'arbitre come un

¹ ALBERT LE GRAND, *Summa De creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, II, q. 65, a. 2, corp., p. 551.

² ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, III, 1, 16, B, VII, 19.

³ Ia, q. 83, a. 4, obj. 1, p. 328 : « *thelesis autem est voluntas, boulesis autem videtur arbitrium liberum* ».

⁴ Ia, q. 83, a. 4, resp, p. 328 : « *ex parte appetitus velle importat simplicem appetitum alicujus rei* ».

⁵ Ia, q. 83, a. 4, resp., p. 328 : « *Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum ; unde proprie est eorum quae sunt ad finem* ».

⁶ Ia, q. 83, a. 4, ad. 1, p. 328 : « *boulesis distinguitur a thelesis non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum* ».

⁷ Ia, q. 83, a. 4, resp., p. 327 : « *voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una* ».

⁸ ALBERT LE GRAND, *De Bono*, I, q. 4, a. 5, p. 59 : « *Consequenter quaeritur de diffentia voluntarii a prohaeresi et consilio. Et quaeruntur tria. Quorum primum est de prohaeresi et prohaeretico, secundum de consilio et consiliabili, tertium autem de distinctione voluntarii ab utroque istorum, et utrum voluntas sufficiens causa sit virtutis* ».

acte. Il fait du choix et de du vouloir deux actes de la même puissance de l'âme : « *Le choix et la volonté, c'est à dire l'acte de vouloir, sont des actes distincts ; néanmoins, ils relèvent d'une même puissance* »¹. Il en déduit que cette puissance commune est la volonté².

A. Kenny a envisagé de définir Thomas comme un libertarien³. Mais, il a noté, avec justesse, la difficulté à classer le dominicain comme tel. En effet, s'il affirme une liberté du vouloir vis-à-vis des biens intermédiaires et, en conséquence, une liberté du choix, l'Aquinate a nié que le vouloir soit libre vis-à-vis du bien final. S'il n'envisage pas de contradiction entre le vouloir et le choix, il complètera son analyse dans la *Ia-IIae Pars* en demandant si le choix porte à la fois sur la fin et les moyens. Duns Scot critiquera sa théorie en affirmant que poser l'existence de deux puissances dans la volonté détruit son unité et donc sa liberté⁴. Au contraire, l'Aquinate fait du libre arbitre la volonté elle-même en tant que la volonté qui opère des choix. En conséquence, A. Kenny a qualifié Thomas de « *soft determinist* »⁵. Mais, si celui-ci admet une nécessité naturelle imposée par la recherche du bien final à la volonté en tant qu'appétit du bien, il récuse qu'elle soit un déterminisme puisque l'homme possède par l'arbitre la capacité à choisir librement.

¹ Ia, q. 83, a. 4, ad. 2, p. 328 : « *electio et voluntas, idest ipsum velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam ; sicut etiam intelligere et ratiocinari ut dictum est* ». Comme l'a noté M. CORBIN, *Du libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1992, p. 14 : « *Si, d'un côté l'intelligence (intellectus) contient l'intelligence et la raison, qui se distinguent comme l'un et le multiple, d'un autre côté la volonté est une puissance qui subsume le 'vouloir' et le 'choisir', lesquels se distinguent comme la fin et ce qui est en vue de la fin* ».

² A. KENNY, *Aquinas on Mind*, London-New York, 1994, p. 79 : « *Hence what makes free decision possible is not a disposition, but a faculty : the very same faculty, in fact, as the will* ».

³ Ibid, p. 77 : « *Philosophers who, like St Thomas, believe in the freedom of the will are commonly called libertarians* ».

⁴ Cf : F. LOIRET, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris, 2003, p. 85.

⁵ A. KENNY, *Aquinas on Mind*, London-New York, 1994, p. 77.

4) Question 93 : La liberté humaine est à l'image de celle de Dieu.

a) L'image de Dieu se situe-t-elle dans l'âme humaine selon les actes ?

Suivant la *Genèse*¹, Thomas insère l'homme dans l'œuvre de la création, cadre qui conditionne l'exercice de sa liberté². Il demande « si l'image de Dieu se trouve dans l'âme selon les actes »³. De manière étonnante, il pose en problème la théorie augustinienne de l'image. Celui-ci fait de l'homme un être à la ressemblance et à l'image de Dieu. S'appuyant sur Ambroise de Milan⁴, il situe cette image dans l'âme. Il définit celle-ci comme « mémoire-intelligence-volonté »⁵. Mais il n'entend cette définition de l'âme que pour prouver que l'âme humaine est trine à l'image de la Trinité divine⁶. Or, l'Aquinate n'entend pas le problème en ce sens. Il demande si les actes humains correspondent à la réalisation du pouvoir agir que Dieu a placé en l'âme par l'intermédiaire des puissances de l'âme.

b) Article 1 : La liberté est dans l'image de Dieu en l'homme.

Suivant Augustin, Thomas fait de l'homme une image de Dieu qui est voué à l'imiter. Il rejoint la notion biblique de l'image. Le mot hébreu *tselem* ne désigne pas l'apparence extérieure, dénommée par le terme *toar*, mais une forme spécifique accordée par Dieu à son

¹ G. LAFONT, *Structure et méthode de la Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1996, 2^e éd., p. 165 : « l'œuvre des six jours est principalement envisagée en fonction de l'homme dont elle décrit le cadre de vie, et par la béatitude de qui elle sera transfigurée. Nous serions donc porté à admettre une réelle continuité entre l'étude de l'œuvre des six jours et celle de l'homme : c'est l'ordre de la Genèse repris par les Pères et les Sentences, que suit saint Thomas ».

² A. PATFOORT, « L'unité de la *Ia Pars* et le mouvement interne de la *Somme théologique* de S. Thomas d'Aquin », in *R.S.P.T.*, 63/4, 1963, p. 519 : « la *Ia Pars* n'a voulu présenter en ce qui concerne l'homme que ce qui ne fait pas partie de la substance vive et de sa marche vers Dieu, ce qui est antérieur à ses décisions libres (et à ses actes surnaturels), ce qui ne dépend pas de son libre arbitre, ce qui lui est déterminé par un autre, ce qu'il reçoit ou qui lui est imposé, bref tout ce qui en lui conditionne l'exercice de sa liberté et seulement cela ».

³ Ia, a. 7, p. 372-373 : « *Utrum imago dei inveniatur in anima secundum actus* ».

⁴ Sur ce point : G. A. MAC COOL, « The Ambrosian Origin of St Augustine's Theology of the Image of God in Man », in *Theological Studies*, 20, 1950, p. 62-81.

⁵ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, t. 2, P. Agaësse, J. Moingt éd., Paris, 1955, X, c. 11, 18, p. 154-156.

⁶ R. TREMBLAY, « La théorie psychologique de la Trinité chez saint Augustin », in *Etudes et Recherches. Cahiers de théologie et de Philosophie*, Paris-Ottawa, 1952, p. 83-109.

image¹. Les théologiens du XIIe siècle associaient image et pouvoir². Ils interprétaient cette notion dans le sens biblique de domination. Dans son sermon *Seraphim stabant*, Thomas définit l'image à la ressemblance de la Trinité « *per memoriam, intellectum et voluntatem* »³. Il admet la permanence de l'image de Dieu en l'homme malgré la marque du péché⁴. Contrairement aux théologiens du XIIe siècle⁵, le dominicain n'évoque pas la notion de dissemblance. Pour Guillaume de Saint-Thierry, l'homme s'est dépouillé de l'image du créateur et a revêtu une autre image, animale, tournée vers la terre⁶. En conséquence, l'image de Dieu ne peut immédiatement briller en lui. À la suite de Prévostin de Crémone⁷, l'Aquinatense a professé, dès son commentaire sur les *Sentences*, que Dieu a directement créé l'homme dans la grâce⁸. Il inscrit l'image de Dieu dans la nature de l'âme humaine comme inamissible.

Thomas n'a cessé de préciser sa théorie de l'image. Dans le commentaire sur les *Sentences*, il est dépendant du ternaire augustinien⁹. Puis, il s'en éloigne progressivement.

¹ P.-E. DION, « Ressemblance et image de Dieu », in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. X/1, Paris, 1981, 375-403 : « Ancien Testament ».

² R. JAVELET, *Image et ressemblance au XIIe siècle. De saint Anselme à Alain de Lille*, t. 1, p. 181-187. Il distingue les pouvoirs accordés à l'homme : sur lui-même, sur les êtres dépourvus de raison, voire sur la femme, et sur l'homme qui refuse de reconnaître en lui-même l'image de Dieu.

³ Sermon (inédit) *Seraphim stabant* : « *relucet imago Trinitatis. In angelo quidem quia est signaculum similitudinis, in homine per memoriam, intellectum et voluntatem* » (cité in J.-P. TORRELL, in *Recherches thomasiennes*, p. 303).

⁴ Pour une analyse de la question : L.-B. GEIGER, « L'homme image de Dieu. A propos de *Summa theologiae*, Ia, 93, 4 », in *Penser avec Thomas d'Aquin*, Paris-Fribourg, 2000, p. 111-138.

⁵ R. JAVELET, *Image et ressemblance au XIIe siècle*, t. 1, p. 266-285.

⁶ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, M. Lemoine éd., Paris, 1988, p. 158 : « *huiusmodi enim homines imagine creatoris exuta, aliam induerunt imaginem terram resipientem, peculadem, bestialem* ».

⁷ PRÉVOSTIN DE CREMONE, in A. FRIES, *Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Präpositin von Cremona und Wilhelm von Auxerre*, Freiburg, 1940, p. 14-15.

⁸ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 20, q. 2, a. 3, sol., p. 517 : « *Alii vero dicunt quod homo in gratia creatus est ; et secundum hoc videtur quod donum gratuita justitiae ipsi humanae naturae collatum sit ; unde cum transfusione naturae simul etiam infusa fuisset gratia* ». Sur ce point : J.-P. TORRELL, « Nature et grâce chez Thomas d'Aquin », in *R.T.*, 2001, p. 168-175 : « La création de l'homme en état de grâce ».

⁹ Sur ce point : B. MONDIN, « La dottrina della *imago Dei* nel commento alle *Sentenze* », in *Studi Tomistici*, 2, 1974, p. 230-247.

Dans le *De Veritate*, il propose une théorie davantage précisée dans un sens aristotélicien¹. Il affirme que l'homme est à l'image de Dieu par l'intermédiaire de ses puissances². Il distingue l'image par analogie et l'image par conformité à laquelle il accordait d'être plus grande³. Dans la *Prima Pars*, il note que le terme d'image implique à la fois un modèle et un mode de ressemblance plus ou moins exacte⁴. Désormais, il développe une théorie métaphysique inspirée d'Aristote et d'Avicenne selon laquelle tous les effets représentent leur cause. Ainsi, accorde-t-il à l'homme deux perfections : celle de sa nature et celle accordée par sa finalité béatifique⁵. Il donne ainsi au concept d'image une dimension ontologique. À l'aide de la notion d'analogie, le dominicain fait de la liberté de l'homme une liberté à l'image de celle de Dieu⁶. Conçoit-il que l'homme devienne progressivement cause efficiente, exemplaire et finale de son propre agir ? Il n'en est rien. Thomas ne conçoit pas la liberté de la volonté comme une autonomie vis-à-vis de la causalité divine. Au contraire, il défend une théorie de la liberté créée dépendante ontologiquement de Dieu⁷.

c) Article 7 : L'image de Dieu se situe dans l'âme humaine selon les actes.

Thomas admet que l'image de la Trinité en l'âme humaine se manifeste en acte. Il s'insère dans un courant théologique qui se développe au XIII^e siècle, à la suite de la tradition

¹ D. J. MERRIELL, *To the Image of the Trinity. A Study in the Development of Aquinas Teaching*, Toronto, 1990, p. 230-240 ; J.-P. O'CALLAGHAN, « *Imago Dei*. A Test Case for St Thomas's Augustinianism », in *Aquinas the Augustinian*, Washington D. C., 2007, p. 107-115.

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 22, a. 11, arg. 2.

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 10, a. 7, resp., p. 316-317 : « *Maiores est autem similitudo quae est per conformitatem, ut visus ad colorem, quam quae est per analogiam, ut visus ad intellectum qui similiter ad sua obiecta comparatur* ».

⁴ Ia, q. 93, a. 1, resp., p. 369-370.

⁵ Ia, éd. Léonine, q. 73, a. 1, resp., p. 277 : « *duplex est rei perfectio : prima et secunda. Prima quidem perfectio est secundum quod res in sua substantia est perfecta ; quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis* ». Ia, q. 83, a. 1, ad. 5.

⁶ Le thème de l'homme image de Dieu est un des thèmes structurants de la *Somme*. Thomas utilise quatre cents fois le terme « image » dans la *Prima Pars*. Il ne l'a utilisé que 69 fois dans l'ensemble de la *Summa contra Gentiles*. R. BUSA, *Index thomisticus*, C.D.-rom, 1996.

⁷ Sur ce point : B. J. SHANLEY, « Beyond Libertarianism and Compatibilism : Thomas Aquinas on Created Freedom », in R. Velkey éd., *Freedom and the Human Person*, Washington D. C., 2007, p. 70-89.

victorine¹. Il bénéficie des travaux de nombreux prédécesseurs sur la notion de puissance. Alcher de Clairvaux définit la jonction de la puissance et de l'image. Avec la traduction du *De anima* et des commentaires d'Avicenne et d'Averroès, les théologiens engagent une réflexion nouvelle sur la notion de puissance de l'âme². La puissance devient le trait fondamental de l'âme³. La *Summa duacensis* affirme la puissance de la puissance⁴. Le premier, Guillaume d'Auxerre introduit les notions physiques de puissance et d'acte dans la notion de puissance de l'âme. L'âme devient le lieu fondamental de l'agir. Comme É.-H. Wéber l'a démontré, l'Aquinate défend la théorie selon laquelle l'homme se constitue par un agir à la fois intelligent et volontaire⁵. Il estime que la perfection de l'image se réalise quand l'homme prend Dieu comme objet de connaissance et d'amour. Selon la formule d'Augustin⁶, le dominicain fait de l'homme un être *capax Dei*⁷. Il distingue l'image selon la création et l'image qui permet le retour au principe divin. É.-H. Wéber a souligné que l'Aquinate se fait l'héritier d'un courant spirituel issu des Pères grecs⁸, assimilé au XIIe siècle⁹, par Guillaume de Saint-Thierry¹⁰ et Bernard de Clairvaux. Il donne à la notion d'image une dynamique :

¹ Sur ce point : R. L. FRIEDMAN, *In Principio erat Verbum. The Incorporation of Philosophical Psychology into Trinitarian Theology, 1250-1325*, University of Iowa, Thesis, 1997.

² O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, I, Gembloux, 1942, p. 483-502 : « L'identité de l'âme et de ses facultés avant s. Thomas d'Aquin ».

³ ALCHER DE CLAIRVAUX, *De Spiritu et anima*, P. L. 40, 800. A. BOUREAU, *De vagues individus. La condition humaine dans la pensée scolastique*, Paris, 2008, p. 51-54.

⁴ A. BOUREAU, *De vagues individus. La condition humaine dans la pensée scolastique*, Paris, 2008, p. 73-80.

⁵ É.-H. WÉBER, *La personne humaine au XIIIe siècle*, p. 506-509 : « L'agir intelligent et volontaire concourt à la subsistance de l'homme ».

⁶ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, P. Agaësse, J. Moingt, Paris, 1955, II, XIV, 8, 11, p. 374 : « *Eo quippe ipso imago ejus est, quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest* ».

⁷ C. E. O'NEIL, « L'homme ouvert à Dieu (*capax Dei*) », in *Humain à l'image de Dieu. La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie*, Genève, 1989, p. 241-260.

⁸ É.-H. WÉBER, *Dialogue et dissensions*, Paris, 1974, p. 320 : « *Les attaches théologiques grecques de l'interprétation thomiste doivent être remarquées. Elles attestent que ce n'est nullement au nom d'Aristote que la façon de voir des augustiniens est écartée* ».

⁹ R. JAVELET, *Image et ressemblance au douzième siècle. De saint Anselme à Alain de Lille*, 2 vol., Paris, 1967.

¹⁰ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, J. Déchanet éd., Paris, 1975, n°259, p. 350 : « *Et haec est omnis eorum perfectio, similitudino Dei. Perfectum autem nolle esse, delinquere est. Et ideo huic perfectioni nutrienda est semper voluntas, amor praeparendus ; voluntas cohibenda, ne in aliena dissipetur ; amor servandus, ne inquinetur. Propter hoc enim solum et creati sumus et vivimus, ut Deo similes simus. Ad imaginem enim Dei creati sumus* ». Guillaume rédige également un traité *De natura corporis et*

l'homme se réfère à Dieu dans son agir et s'y conforme par son agir. Contrairement à ce que L.-B. Geiger a avancé¹, l'Aquinate ne sépare pas la nature de la fin de l'homme. E. Stump a suggéré que la théorie thomasiennne de l'acte libre qui se fonde dans une méta-éthique². En effet, l'Aquinate conçoit la notion d'image sur un mode métaphysique. Proche des Pères grecs sur ce point, il conçoit que l'agir libre et vertueux confère à l'homme la divinisation.

Thomas ne s'attache à présenter l'exemplarisme christique que dans la *Tertia Pars*. Il y présente une théorie différente de celle d'Albert le Grand qui rattache l'aide du Christ à la lutte contre la tentation du péché³. J.-P. Torrell a souligné que le Maître d'Aquin distingue l'exemplarisme moral et l'exemplarisme ontologique⁴. Dans ses commentaires sur les *Écritures*⁵, l'Aquinate présente l'exemplarisme moral du Christ comme modèle de l'agir vertueux⁶. Ainsi, présente-t-il une théorie de l'exemplarisme ontologique laquelle met l'accent sur l'image façonnée à l'image de l'Image. En conséquence, E. Stump a affirmé que

animae, compilations de textes de Grégoire de Nysse et de Claudien Mamert autour de la thématique l'homme-image de Dieu. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae : De la nature du corps et de l'âme*, M. Lemoine éd., Paris, 1988.

¹ L.-B. GEIGER, « L'homme image de Dieu. A propos de *Summa theologiae*, Ia, 93, 4 », in *Penser avec Thomas d'Aquin*, Paris-Fribourg, 2000, p. 122-123 : « En séparant l'étude de la nature de l'homme de celle de sa fin, et en traitant la première d'un point de vue qui semble laisser l'être humain dans le cadre naturel où Aristote l'a placé, ne risque-t-on pas de créer, dans l'esprit du lecteur, une équivoque sérieuse ? Ne faudrait-il pas plutôt, comme le fait saint Augustin, par exemple indiquer d'emblée la vraie dimension de l'homme, celle qui le 'définit parfaitement', qui, une fois réalisée, lui permet d'être enfin, au lieu d'errer dans la région de la similitude, et de comprendre, de surcroît la création tout entière sous un jour nouveau ? ».

² Sur ce point : E. STUMP, *Aquinas*, London-New York, 2005, p. 68-71 : « From meta-ethics to normative ethics ».

³ ALBERT LE GRAND, *Commentarii in IV Sententiarum*, éd. Borgnet, t. 27, d. 25, a. 6, p. 433 : « *Ergo multo minus resistere tentationi sequentis peccati* ».

⁴ J.-P. TORRELL, « Imiter Dieu comme des enfants bien-aimés. La conformité à Dieu et au Christ dans l'œuvre de saint Thomas », in *Recherches thomasiennes*, Paris, 2000, p. 352 : « on trouve chez Thomas une doctrine de l'exemplarisme christique qui se développe selon une double ligne. La plus immédiatement accessible à partir de l'expérience chrétienne est celle de l'exemplarisme moral. (...). La seconde référence au Christ premier modèle est celle de l'exemplarisme ontologique ». B. J. SHANLEY, « Aquinas's exemplar ethics », in *The Thomist*, 72/3, 2008, p. 345-369.

⁵ Thomas reprendra ce thème dans la *Tertia Pars* : q. 1, a. 2 : « *exemplum se prae-buit* » ; q. 21, a. 1, ad. 1 : « *exemplum orandi* » ; q. 40, a. 1, ad. 3 : « *actio Christi fuit nostra instructio* ».

⁶ *Super I ad Corinthios*, 11, 1, Lectio 1, n°583 ; *In Matthaeum*, 24, Lectio 4, n°2003 : « *sicut in hoc mundo non perveniet ad statum perfectionis, nisi qui sequitur vestigia Christi, sic nec tunc qui coniuncti fuerint Christo* ».

Thomas développe une théorie éthique normative¹. Dans la *Summa contra Gentiles*, le dominicain présentait les êtres intellectuels comme agissants. Dans la *Prima Pars*, il présente l'homme en tant que potentiellement capable d'agir grâce à ses puissances de l'âme. En effet, il accorde à l'intellect et à la volonté d'intelliger et de vouloir de rendre l'homme conforme à Dieu par le choix du bien moral. Thomas fonde dans l'acte vertueux le retour au principe divin. En conséquence, il propose bien une éthique normative mais accorde à la volonté d'être libre de choisir.

IV. L'action humaine est libre.

1) La volonté est libre vis-à-vis de la motion divine.

a) Articles 3-4 : Dieu meut-il la volonté?

Thomas demande « *si Dieu peut mouvoir la volonté créée* »². Il reprend un problème du *De Veritate*. Pourquoi reprendre ce problème classique ? En effet, la lecture du *De anima* ne semble pas avoir apporté de nouveaux arguments sur ce sujet. H. Bouillard a montré que le dominicain reprend le problème après sa découverte des œuvres les plus tardives d'Augustin³, dont le *De praedestinatione sanctorum*, qui l'amène à reconceptualiser sa théorie de la grâce⁴. Comme Augustin⁵, le dominicain associe transcendance divine et présence immanente. Il

¹ E. STUMP, *Aquinas*, London-New York, 2005, p. 68-71.

² Ia, q. 105, a. 4, p. 402-403 : « *Utrum Deus possit movere voluntatem creatam* ».

³ Sur cette découverte : M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz, 1962, p. 90-132.

⁴ Sur ce point : H. BOUILLARD, *Conversion et Grâce chez St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1944, p. 11-114. J. P. WAWRYKOW, *God's Grace and Human Action. Merit in the Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame, 1995, p. 266-276.

⁵ Comme l'a expliqué G. MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, 2000, p. 141-142 : « Dieu est, du reste, à la fois transcendant et immanent au monde : 'puisque'il est, sans aucun intervalle ou espace de lieux, par sa puissance immuable et souveraine, à la fois intérieur à tout, puisque toutes choses sont en Lui, et extérieur à tout, puisqu'Il est au dessus de toutes choses. Et de même, sans intervalle ou espace temps, par son éternité immuable, Il est à la fois plus ancien que tout, puisqu'il est avant toutes choses, et plus nouveau que tout, puisqu'il est après toutes choses'. C'est qu'il est partout en action, tout entier, par la présence de sa puissance, et non par quelque indigence de sa nature ». AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy, G. Combès éd., Paris, 1959, VII, 30, p. 210-211 : « *haec autem facit atque agit unus uerus deus, sed sicut deus, id est ubique totus, nullis*

relève la théorie d'Aristote selon laquelle tout ce qui est mû par un principe extrinsèque est contraint¹. Si la volonté est mue de manière contrainte par Dieu, elle n'est plus la cause de ses actes.

b) La volonté est mue de manière « particulière ».

Thomas donne en *sed contra* une citation tronquée de l'Épître aux Philippiens : « Dieu opère en l'homme le vouloir et le faire ». En réalité, Paul énonce : « c'est Dieu qui fait en vous le vouloir et le faire selon son dessein bienveillant à la mesure de votre volonté »². Par cette citation tronquée, l'Aquinate propose en fait sa propre théorie de la *Summa contra Gentiles*. En effet, il admet que Dieu, en tant que cause efficiente, meut chaque créature à l'acte de son *esse*. À la suite d'Aristote, il distingue le mouvement extrinsèque assimilé à une contrainte et le mouvement intrinsèque qui préserve la liberté humaine. Il met tardivement en valeur une distinction citée notamment par Bonaventure dès son commentaire sur les *Sentences*³. Il distingue l'objet de la volonté et sa puissance d'agir. Il assimile la motion divine à un mouvement interne dans la volonté⁴. Il souligne qu'aucun acte de la volonté ne peut se faire sans cette motion divine : actes de conseil, de jugement et de commandement.

B. Lonergan a énoncé cette motion « particulière » s'assimile à une « prémotion »⁵. Il a noté la nouveauté du raisonnement : Dieu opère directement dans l'opération. Jusqu'à présent, le dominicain posait le mouvement à l'aide de l'articulation aristotélicienne de la puissance et de l'acte. Dans le commentaire sur les *Sentences*, il justifiait la théorie d'Aristote : « comme l'action est dans l'agent et la passion dans le patient, il ne peut s'agir du même accident dans ce qui est en acte et dans ce qui est en puissance car un même

inclusus locis, nullis uinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens caelum et terram praesente potentia, non indigente natura ».

¹ Ia, q. 105, a. 4, obj. 1, p. 404 : « Omne enim quod movertur ab extrinseco, cogitur ».

² PAUL DE TARSE, *Epistola ad Philippenses* 2, 13 : « Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere pro suo beneplacito ».

³ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 25, a. 1, q. 1, ad. 4, p. 592 : « illa potentia libertatem habet in movendo, cuius motus incipit a principio intreseco ».

⁴ Sur ce point : H. BOUILLARD, *Conversion et Grâce chez St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1944, p. 123-134 : « Découverte du Liber de Bona fortuna. La motion divine intérieure à la volonté ».

⁵ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Toronto, 2005, rééd., p. 58-64 ; p. 281 : « Since God is said to apply all things because he is first mover (in the Aristotelian sense), therefore application cannot be anything but physical premotion (in the Aristotelian sense) ».

accident ne peut être dans plusieurs sujets »¹. Dans le commentaire sur la *Physique*, il définit l'action comme *motus ut ab hoc* et la passion comme *motus ut in hoc*, puis l'action comme *actus ab agente in aliud* et la passion comme *motus ubi in hoc*². Dans la *Prima Pars*, il a précédemment énoncé que « *l'action est la même chose que le mouvement et c'est la même chose pour la passion ; il ne signifie pas qu'action et passion soient identiques. En effet, l'action implique une référence au principe du mouvement dans le mobile, tandis que la passion évoque la provenance à partir de l'autre* »³. Progressivement, il définit deux notions : *posse agere* et *actu agere*. Cette distinction lui permet de rendre complémentaires les deux premières parties de la *Somme*.

Thomas propose-t-il seulement un changement de terminologie ou une théorie différente, comme l'a suggéré B. Lonergan⁴ ? L'Aquinat a présenté Dieu comme cause efficiente, exemplaire et finale. S'il s'appuie sur la distinction aristotélicienne des causes, il la corrige à l'aide de Denys. Dans son commentaire sur les *Noms divins*, il fait de Dieu le principe intrinsèque et unifiant de l'harmonie universelle⁵. Il assimile la motion

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 40, q. 1, a. 4, ad. 1 : « *quod cum actio sit in agente et passio in patiente, non potest esse idem numero accidens quod est actio et quod est passio, cum unum accidens non possit esse in diversis subiectis* ».

² *In libros Physicorum*, III, Lectio V, n°320.

³ Ia, q. 28, a. 3, ad. 1 : « *quod quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quae sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum, non autem in his quae differunt ratione. Unde ibidem dicit quod, licet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem, quia in actione importatur respectus ut a quo est motus in mobili, in passione vero ut qui est ab alio* ».

⁴ Sur ce point : B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Toronto, 2005, rééd., p. 253-277.

⁵ F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, p. 270-271 : « *In Aquinas' Commentary on Dionysius there is an admirable portrayal of the fundamental harmony of creatures within the universe and their universal solidarity in the being. The order and harmony of creatures is that they 'exist from God' and 'exist towards God'. Differing in nature and according to perfection, all beings are united in the unique source of their existence, and even more significantly in the dynamic finality which draws them towards a common ultimate end. Forming a myriadic universe, containing uncounted worlds ; extending outward in time and space and inwardly according to manifold depths of essence and nobility of being, the multiplicity of creation seeks to return along the path by which it emanated from God and rejoin the plenitude of its origin. The ultimate source of unity among creatures is their common orientation towards the final Good. The order of the universe is, therefore, not a static nature, rather a living order which breathes with a single aspiration. The intrinsic and dynamic unity is the highest good of the universe itself and it is within this order that each individual attains its perfection, not in isolation but in loving and promoting the good of the whole : advancing the good and its inferiors and sharing in*

aristotélicienne à l'action de la grâce opérante. Il ne distingue pas le mouvement de la grâce et celui de la volonté¹. Il fait du mouvement du moteur et celui du mobile un seul et même acte. Il n'ignore pas que la *Physique* distingue le mouvement successif du mouvement continu² et défend l'existence d'un mouvement absolument un qui n'est pas accidentel³. En conséquence, l'Aquinate adopte l'idée d'un mouvement continu, sans discontinuité de temps, que présente également Avicenne⁴. Sur ce point, le dominicain se montre davantage néoplatonicien qu'aristotélicien. Il distingue désormais causalité essentielle et causalité accidentelle. Il retient que cette motion est en accord avec l'inclination de la volonté⁵. Ainsi, en fait-il le mouvement même de la volonté qui puise sa capacité à agir en Dieu. Il fait de la cause finale la cause de la cause efficiente.

the excellence which surpasses itself. But the source and goal of this unity is God himself who alone is 'tota ratio existendi et bonitatis' ».

¹ H. BOUILLARD, *Conversion et Grâce chez St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1944, p. 198 : « C'est donc une erreur de la concevoir comme une entité distincte de l'opération humaine et se comportant à son égard comme un principe effectif, comme une cause. C'est une erreur d'imaginer qu'elle nous 'ajoute des forces physiques' (vires physicas), qu'elle 'pose quelque chose' dans notre faculté, savoir 'une vertu physique surnaturelle, communiquée par mode de motion transitoire et qui modifie la faculté, l'élève et l'applique à son acte'. C'est un contre-sens de traduire 'secundum quod [homo] est motus a Deo', par 'ex viribus gratiae actualis'. La motion divine n'ajoute pas des forces à l'être créé, mais fait passer à l'acte celles qu'il possède. Il est également inexact de dire que le secours gratuit de Dieu, si l'on entend par là une motion, est 'quelque chose de surajouté à la nature', un 'don non pas habituel, mais actuel' ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, F.Bossier et J. Brams éd., Leiden-New York, 1990, V, 3, 227 a 10-227 a 17.

³ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, F.Bossier et J. Brams éd., Leiden-New York, 1990, V, 4, 227 b 30.

⁴ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet, t. 2, Louvain-Leiden, 1980, IX, c. 1, p. 437 : « *Iam ergo fuit motus ante motum, et ille perduxit causa ad hunc motum. Sunt igitur quasi duo contingentia ; sin autem, redibit quaestio iterum de tempore quod est inter illa duo, hoc est quia, si illud tempus non impleverit motus, tunc ea quae fiunt ab eis infinita erunt in uno instanti, eo quod non possunt esse in instantibus contingentibus et concurrentibus. Sed oportet unum esse propinquius in ispa re post elongationem vel longinquius post propinquationem, et tunc illud instans vel erit finis primi motus perducantis ad alium motum, vel aliquid aliud. Si autem fuerit perducens ad alium motum et fecerit debere esse, tunc ille motus qui est quasi causa propinqua huius motus erit contingens illum. Intentio autem huius contingentiae satis intelligitur, praecipue cum non sit possibile tempus esse inter duos motus et motum non esse interim. Iam enim patuit ex naturalibus quod tempus consequitur motum, sed tractare de ostensione huius facit nos scire quod motus praecedit motum, nec tamen facit scire an ille motus sit causa fiendi hunc motum ».*

⁵ Ia, q. 105, a. 4, ad. 1: « *Deus, movendo voluntatem, non cogit ipsam, quia dat ei eius propriam inclinationem* ».

2) Question 115, article 1 : Les actes humains ne sont pas contraints par le corps.

a) Le corps est-il actif ?

Thomas demande si un corps peut être actif. Il n'est pas le premier à s'intéresser à ce problème. Dans son *De natura corporis et animae*, Guillaume de Saint-Thierry étudie le mouvement du corps humain. Si Guillaume propose une démonstration relevant des sciences naturelles, l'Aquinate présente une démonstration tout autre, marquée par la *Physique*. Il retient la théorie du *De Civitate Dei* qui distingue les êtres produits qui n'agissent pas, un être non produit qui agit, Dieu, et des êtres produits et qui agissent¹. Il oppose Dieu qui n'a pas besoin de recevoir de causalité extérieure pour agir et le corps qui, lui, a besoin de recevoir une causalité extérieure pour agir². Il signifie qu'il existe des choses qui possèdent une inhérence et dont la motion résulte exclusivement de Dieu. Le corps humain semble faire partie de ces choses. Aussi, le dominicain demande-t-il si les corps naturels peuvent exercer une action qui leur soit propre.

b) Le corps n'est pas mû par la nécessité universelle des phénomènes.

Thomas critique ceux qui nient l'action du corps³. Il inverse l'ordre des critiques adressées dans la *Summa contra Gentiles* : il critique d'abord Avicébron, puis Platon et Avicenne. Il critique également les philosophes grecs atomistes dont Démocrite non cité dans la *Summa contra Gentiles*. Pourquoi cet ajout ? Le dominicain n'ignore pas que Démocrite suscite un intérêt chez les maîtres es-arts. En effet, un commentaire anonyme du *De anima* lie corps et atomes⁴. Progressivement, Thomas a affiné son analyse et sa critique. Dans le commentaire sur les *Sentences*, il posait sans nuance que Démocrite niait toute forme de

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy, G. Combès éd., Paris, 1959, IV, c. 9.

² Ia, q. 115, a. 1, obj. 1, p. 438 : « *in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corpora ; aliquid agens et non actum, sicut Deus : aliquid agens et actum, sicut substantiae spirituales* ».

³ Ia, q. 115, resp., p. 439.

⁴ *Quaestiones De anima*, M. Giele éd., Louvain-Paris, 1971, q. 19, p. 61 : « *Utrum atomus sit corpus* » ; q. 20, p. 61 : « *Utrum atomus sit corpus naturale* ».

providence¹. Dans son *De Veritate*, il notait que, pour Démocrite, tout mouvement procède de la nécessité des causes antécédentes². Dans son commentaire de la *Physique*, il relève que Démocrite affirme la création du ciel et du monde au hasard, selon le mouvement des atomes³. Selon Aristote, Démocrite « omet de traiter de la cause finale et ainsi ramène à la nécessité toutes les voies de la nature »⁴. Ainsi, fait-il de la nécessité le principe premier de la causalité : toute chose arrivant sous sa contrainte, rien n'arrive sans cause. Thomas admet qu'il existe des mouvements en nombre infini. Mais il ne peut accepter cette théorie qui, selon lui, nie la contingence et la liberté de l'acte humain. Dans son commentaire du *De sensu*, achevé en 1269, Thomas rejette l'opinion des platoniciens qui soutiennent que les corps naturels n'agissent pas puisqu'ils ne font que recevoir l'action ces causes surnaturelles qui, seules, agissent vraiment. Il rejette également l'opinion inverse des stoïciens et celle d'Alexandre d'Aphrodise⁵. Il refuse ces théories qui nient aux corps de se mouvoir.

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., I, d. 39, q. 2, a. 2, sol. : « *Sciendum est ergo primo, quod quidam posuerunt, nullius rei esse providentiam, sed omnia casu contingere : et ista fuit positio Democriti, et quasi omnium antiquorum, qui negaverunt causam materiale* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 5, a. 2, resp. : « *Negantium autem causam finalem antiquitus duplex fuit positio : quidam enim antiquissimi philosophi posuerunt tantum causam materiale, unde cum non ponerent causam agentem, nec finem ponere poterant qui non est causa nisi in quantum movet agentem ; alii autem posteriores ponbant causam agentem, nihil dicentes de causa finali. Et secundum utrosque omnia procedebant necessitate causarum praecedentium vel materiae vel agentis* ».

³ *Sententia super Physicam*, éd. Marietti, II, Lectio 7, n°203 : « *Quidam dixerunt casum esse causam caeli et omnium partium mundi ; et dicebant quod revolutio mundi, et motus stellarum distingues et statuens totum universum inferius secundum hunc oridem, sit a casu. Et haec videtur esse opinio Democriti, dicentis quod ex concursu atomorum per se mobilium, caelum et totus mundus casualiter constitutus est* ».

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *De Generatione et corruptione*, V, 8, 789 b 2. Sur ce thème : P. MOREL, *Atomisme et nécessité : Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Paris, 2000, p. 16-26 : « Démocrite : la nécessité, principe de toutes choses ».

⁵ Pourtant Alexandre ne semble pas avoir soutenu la doctrine que lui prête Thomas, à la suite d'Averroès : celle d'une identification de l'intellect humain à une préparation toute matérielle du corps. Alexandre voulait rappeler la nécessité de la disposition des facultés liées à des organes corporels pour que se produise l'intellection.

c) L'agir dépend de la forme de l'être.

A. Boureau l'a rappelé : Thomas ne présente pas de théorie de la « personne » ou de l'« individu » agissant et libre¹. En revanche, J. Pilsner a montré que l'Aquinate, suivant la *Physique* et la *Métaphysique*, conditionne l'agir de l'être à sa forme et à sa fin². Le dominicain conçoit l'homme comme un être unique doué d'un potentiel d'action. Il pose que l'homme possède une place particulière dans l'univers³ : l'homme est à la confluence de deux mondes, un matériel, l'autre immatériel. Ainsi, le dominicain accorde à l'homme une place philosophiquement parfaite⁴. Il accorde à tout corps d'être composé de puissance et d'acte et, en conséquence, de pouvoir être actif⁵. Il doit une question au commentaire du *De Sensu* d'Alexandre d'Aphrodise : le corps peut-il être une cause matérielle influente pour l'âme ?

Thomas nie que le corps soit une cause matérielle qui meut l'âme à agir de telle ou telle façon. Dès son commentaire sur les *Sentences*, il a affirmé que « l'âme est la nature même du corps »⁶. Rompant avec la tradition théologique antérieure, il n'assimile pas les puissances de l'âme à de simples instruments. Il les définit comme les moyens par lesquels l'homme peut agir en vue d'une fin. Avec précision, il a défini la volonté comme étant le moteur de l'agir libre. Aussi, le corps ne put être un obstacle à l'agir libre. À aucun moment, l'Aquinate ne fait intervenir des données biologiques⁷. Dans son *De natura corporis et animae*, Guillaume de Saint-Thierry, influencé par les traités de Galien⁸, présente de manière

¹ A. BOUREAU, *De vagues individus. La condition humaine dans la pensée scolastique*, Paris, 2008, p. 273 : « Face à la course à l'incarnation, Thomas d'Aquin refusa délibérément de faire communiquer les applications divine et humaine du mot personne : le sens juridique (ce qui est support de droit) et le sens théologique (un des trois de la divinité) restèrent étanches, comme des vocables simplement homonymes. Il fut donc réticent à l'extension du mot et de la notion depuis la théologie trinitaire vers l'anthropologie ».

² J. PILSNER, *The Specification of Human actions in St Thomas Aquinas*, Oxford, 2006, p. 30-37.

³ Sur la notion de corporalité de l'homme selon Thomas : G. EMERY, « L'unité de l'homme, âme et corps, chez S. Thomas d'Aquin », in *Nova et Vetera*, 75/2, 2000, p. 65-70.

⁴ Cf : J. LEGRAND, *L'Univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas*, 2 vol., Paris-Bruxelles, 1946.

⁵ Ia, q. 115, a. 1, ad. 2-3-4.

⁶ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., I, d. 3, q. 2, a. 3, ad. 1 : « anima enim est natura ipsius corporis ».

⁷ Pourtant de nombreux auteurs se sont précédemment intéressés au cerveau. Sur ce point : E. CLARKE, C. D. O'MALLEY, *The Human Brain and Spinal Cord. A Historical Study Illustrated by Writings from Antiquity to the Twentieth Century*, San Francisco, 1996.

⁸ GALIEN, *Opera*, Venise, 1490.

biologique le fonctionnement du cerveau¹ puis en fait le lieu de la raison, de la mémoire et de l'imagination². Il explique la motion par l'activité cérébrale qui meut les organes au moyen des nerfs³ et précise que l'enveloppe nerveuse qui contient le cerveau est la source et la cause de tous les mouvements volontaires⁴. Il ajoute que cette membrane permet le mouvement du corps par la diffusion de l'esprit vital volontaire par l'intermédiaire des nerfs⁵. Dans sa *Summa De anima*, Jean de la Rochelle présente encore le cerveau comme le lieu de la puissance motrice⁶. Il subdivise cette puissance motrice en « *puissance de contraction* », « *puissance de déplacement* », « *puissance d'action* » et « *puissance vocale* ». Galien n'est plus une source importante au XIII^e siècle⁷. Thomas ne présente pas davantage de raisonnement physique. Pourtant, un commentaire anonyme du *De anima* pose notamment le problème de la motion de l'atome. S'appuyant sur Aristote, il demande si cette motion est violente ou naturelle⁸. Il définit le mouvement naturel comme un mouvement qui n'est pas relatif à des opposés. Aussi, il semble que l'atome ne soit pas mû par nature mais par violence. L'anonyme s'appuie sur le *De caelo et mundo*. Il construit son argumentation sur la particularité du mouvement de l'atome. Il relève que si l'atome n'est pas mû par nature, il se

¹ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, M. Lemoine éd., Paris, 1988, 24-25, p. 97.

² GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, M. Lemoine éd., Paris, 1988, 26, p. 99 : « *Quod autem per se facere dicimus rationem, memoriam et phantasiam* ».

³ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, M. Lemoine éd., Paris, 1988, p. 103 : « *motabilis uirtus facta in cerebro mouet per se quae uicina sunt* ».

⁴ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, M. Lemoine éd., Paris, 1988, 54, p. 133-135 : « *Neruosum itaque illud operimentum uel membraneum in quo ipsum continetur cerebrum, quod Graeci hymen uocant, omnium uoluntarium motuum fontem esse constat et causam* ».

⁵ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, M. Lemoine éd., Paris, 1988, 26, p. 135 : « *a quo uoluntario quodam spiritu uitae per neruos qui ex ipso procedunt descendente et in omnem se corpus per ipsos neruos diffundente, uaria et multiplex fit motuum administratio* ».

⁶ JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa De anima*, J.-G. Bougerol éd., Paris, 1995, IV, c. 110.

⁷ Galien n'apparaît pas dans la liste des auteurs cités présentée par les traducteurs de la *Somme théologique*, t. 1, Paris, 1984, p. 123-140. Sur ce point : M. D. JORDAN, « The Disappearance of Galen in Thirteenth Century Philosophy and Theology », in A. Zimmermann et A. Speer éd., *Mensch und Natur im Mittelalter*, t. 2, Berlin-New York, 1992, p. 703-717. Pourtant, Galien est étudié par Maïmonide. Existe-t-il une influence indirecte sur Thomas? Notre étude ne permet ni de l'affirmer ni de l'infirmer. Selon Maïmonide, Galien, auteur de *De l'utilité des membres* et de *Que les mœurs de l'âme suivent du tempérament du corps*, s'est intéressé au rapport âme-corps, question qui préoccupe particulièrement Thomas.

⁸ *Quaestiones De anima*, M. Giele éd., Louvain-Paris, 1971, q. 21, p. 61-64 : « *Utrum atomus moveatur naturaliter per uolenter* ».

repose par nature et que si une chose peut être mue par la violence, elle peut l'être également selon la nature¹. Il relève également que si une chose est mue contre son intention, elle a la capacité de résister à cette motion². Or, il note que l'atome ne possède pas cette capacité de résistance³ et est indifférent aux diverses impulsions. C'est pourquoi, il peut être mu selon différentes possibilités selon sa nature⁴. Pourquoi Thomas ne critique-t-il pas cette théorie ? Soit il la méconnaît mais cela est peu probable. Soit il résout la difficulté autrement. Cela s'avèrerait être une constante dans l'œuvre du dominicain. En effet, dans son commentaire sur les *Sentences*, il ne retenait pas d'argument en faveur de la liberté de l'arbitre vis-à-vis de la matière, contrairement à certains de ses contemporains.

Thomas place la perfection en l'âme et non dans la matière. Mais, il ne définit pas la matière comme un contre-principe qui s'opposerait à l'être. Il définit la matière comme une certaine participation à la perfection divine parce qu'elle est concrète avec la forme. Il raisonne de manière ouvertement inspirée du *De anima* et d'Avicenne⁵. Suivant Aristote, il lui accorde d'être douée d'un appétit comme toutes les formes existantes mais il lui accorde d'être une forme particulière car douée de connaissance. Ainsi, transforme-t-il l'approche physique de l'univers d'Aristote à l'aide de la hiérarchie des êtres selon Denys et le *Liber de Causis* afin de développer une métaphysique de l'univers créé. Cependant, contrairement aux maîtres du XIII^e siècle, Thomas ne fonde pas la puissance d'agir dans la seule âme. Il dote l'homme d'un double potentiel d'action : celui de l'âme et celui du corps. Il rejoint la théorie de Némésius pour qui la supériorité de l'homme se manifeste aussi par sa structure corporelle⁶. Ainsi, l'Aquinat fait-il de la liberté psychologique le fondement de la liberté éthique. Dans la *Prima Secundae Pars*, il va insérer sa théorie de la liberté éthique dans une métaphysique de l'agir.

¹ *Quaestiones De anima*, M. Giele éd., Louvain-Paris, 1971, q. 21, p. 63 : « *si uno modo moveretur ad locum per violentiam, tunc in oppositum moveretur secundum naturam* ».

² *Quaestiones De anima*, M. Giele éd., Louvain-Paris, 1971, q. 21, p. 63 : « *si sic, tunc etiam motus suus esset contra intentionem ipsius, scilicet mobilis resistentis* ».

³ *Quaestiones De anima*, M. Giele éd., Louvain-Paris, 1971, q. 21, p. 63 : « *atomus non abet virtutem resistendi impellenti* ».

⁴ *Quaestiones De anima*, M. Giele éd., Louvain-Paris, 1971, q. 21, p. 63 : « *eius motus est praeter naturam* ».

⁵ AVICENNA LATINUS, *Liber De anima*, I, 1, p. 28, 51 : « *Ergo anima est perfectio prima* ».

⁶ NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, IV, 5-6, p. 60 : « *Homo autem et omnia et perfecta et ut nequaquam aliter conveniret bene omnia et perfecta et ut nequaquam aliter conveniret bene omnia habere Ita vero et secundum positionem in membris particularum multa est differentia animalibus* ».

d) La Lettre à Maître Philippe : Le mouvement local dépend du cœur.

Dans sa *Lettre à Maître Philippe* de Caestro Cali, Thomas admet que « *tout ce qui se meut a nécessairement un moteur* »¹. Ainsi, insère-t-il sa philosophie de l'acte dans une biologie du vivant. Il s'interroge sur « *ce qui meut le cœur en mouvement et quelle est la nature de son mouvement* »². Il nie que le mouvement du cœur relève de l'âme nutritive,³ ou de l'âme sensible ou de l'âme intellectuelle⁴. Il admet que ce mouvement est involontaire. Pourtant, il reconnaît que le mouvement ne semble pas non plus naturel⁵. Cependant, il nie que ce mouvement soit violent. Il pose le mouvement du cœur comme libre. Il fait du mouvement du cœur un mouvement commun aux animaux et aux hommes. Il en fait le principe intrinsèque du mouvement local. Pour cela, le dominicain s'appuie sur le Livre VIII de la *Physique*. Il dissocie mouvement du désir et mouvement du cœur. Il accorde au désir et aux passions de pouvoir influencer le mouvement du cœur. Mais, il définit ces modifications comme naturelles et non volontaires car il nie qu'elles soient causés par la volonté⁶. Ainsi, l'Aquinate fait-il du cœur le principe des mouvements naturels et non volontaires. Il montre ainsi que le principe du mouvement volontaire ne peut être que spirituel.

3) Article 4 : Les actes humains ne sont pas influencés par les astres.

a) La volonté est-elle contrainte par les astres ?

Thomas pose le problème de la contrainte exercée sur les actes humains par les astres⁷. Il reprend un problème déjà exposé dans ses œuvres précédentes⁸. Le problème est simple : si

¹ « *Quia omne quod movetur, necesse est habere motorem* ».

² « *dubitabile videtur quid moveat cor, et qualis motus eius sit* ».

³ « *Ab anima enim nutritiva non movetur* ».

⁴ « *Neque sensitivae animae motus esse videtur, sed nec intellectivae* ».

⁵ « *Sed neque naturalis esse videtur* ».

⁶ « *Quamvis autem aliqua variatio accidat in motu cordis ex apprehensione diversa et affectione, non tamen ista variatio motus est voluntaria, sed involuntaria, quia non fit per imperium voluntatis* ».

⁷ Ia, q. 115, a. 4 : « *Videtur quod corpora caelestia sint causa humanorum actuum* ».

⁸ T. LITT, *Les Corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963, p. 240-241. Dans son commentaire sur la *Métaphysique* 1, 9, n°2561, Thomas énumère notamment les effets des sept planètes du

la volonté est contrainte par les astres, elle n'est pas libre. T. Litt a montré que le dominicain propose là son argumentation la plus complète¹. Celui-ci reprend le problème pour deux raisons : il entend prouver la liberté de la volonté ; il souhaite réfuter les théories des maîtres es-arts qui promeuvent un enseignement qui va être jugé déterministe par les théologiens.

b) La volonté est libre de toute contrainte astrale.

Thomas reprend le problème au moment où Siger de Brabant assure, dans ses *Quaestiones in Physicam*, que l'astrologie est naturelle² et au moment où Roger Bacon publie, dans son *Opus Maius*, une apologie des sciences de la nature³. Ce dernier propose une lecture nouvelle, déconstructive, affirmant que la condamnation de l'astrologie par les Pères, et notamment par Augustin, n'est justifiable que dans leur contexte⁴. Il a trouvé dans le *De vetula* du pseudo-Ovide une synthèse qui met Aristote au service d'une cosmologie chrétienne et propose de repenser les sciences de la nature à la lumière d'Aristote⁵. Il prête également une grande importance aux sources gréco-arabes⁶ et notamment Abu Ma'shar, qu'il estime être l'autorité majeure en astronomie. Or, celui-ci est un auteur que Thomas a réfuté dans la *Summa contra Gentiles*.

Thomas admet que les astres exercent bien une influence sur l'intellect. Il concède ce point aux maîtres es-arts. Néanmoins, il refuse que les astres soient une cause efficiente

système solaire alors connues sur l'agir humain. T. LITT, p. 236, note qu'il s'agit du seul texte de Thomas sur ce point alors que les œuvres d'Albert en comporte plusieurs.

¹ Ibid, p. 206 : « Nous avons ici l'exposé le plus complet de l'argumentation. L'idée fondamentale de cet article revient perpétuellement dans les trente-neuf autres textes : l'intelligence et la volonté, étant des facultés immatérielles, non liées à des organes, échappent pour cette raison à toute influence directe des corps célestes ».

² Siger de Brabant, *Quaestiones in Physicam*, q. 5, p. 157 : « *Utrum musica, perspectiva et astrologia sint naturales* ».

³ Sur ce point : J. HACKETT, « Astrology and the search for an art and science of nature in the 13th C. », in *Ratio et superstitio*, Louvain-la-Neuve, 2003, p. 117-126 : « Brief review : Roger Bacon's Project c. 1266 ».

⁴ J. HACKETT, « Roger Bacon on Astronomy-Astrology : the sources of the *scientia experimentalis* », in J. Hackett éd., *Roger Bacon and the sciences*, Leiden-New York-Köln, 1997, p. 176-178 : « *Opus Maius*, Part One : The Polemic ». Sur ce point : T. O'LOUGHLIN, « Astrology and Thirteenth Century Philosophy : A New Angle on an Old Problem », in *Milltown Studies*, 33, 1994, p. 89-110.

⁵ J. HACKETT, « Aristotle, Astrologia and Controversy at the University of Paris, 1266-74 », in J. Van Engen et E. D. English éd., *Learning Institutionalized : Teaching in the Medieval University*.

⁶ S. C. EASTON, *Roger Bacon and his Search for a Universal Science*, Oxford, 1952.

nécessitante pour la volonté¹. Il refuse d'abord toute causalité efficiente nécessitante de manière directe. Ne se départissant pas de l'influence de la *Physique*, il admet que chaque acte est l'effet d'un principe. Cependant, il refuse de faire de l'astre la cause du mouvement de la volonté. En effet, il fait de Dieu cette cause. Puis, Thomas refuse toute causalité efficiente nécessitante indirecte. Certes, il reconnaît que les astres influencent l'appétit sensible. Il suit toujours Avicenne sur ce point. En effet, il admet que la plupart des hommes suivent leurs passions qu'il définit comme des mouvements de l'appétit sensible. Or, il a démontré, dans le *De Veritate*, que ces mouvements sont spontanés. Aussi, continue-t-il à admettre que ces mouvements spontanés ne sont pas libres et que, par conséquence, l'homme les subit de manière contrainte. Ainsi, admet-il une influence indirecte des astres sur la volonté. Mais il nie que cette influence indirecte soit une cause efficiente du mouvement de la volonté. Il ne propose pas une réponse originale. Dans ses *Quaestiones Disputatae*, Jean Peckham s'oppose à la nécessité des astres en centrant sa démonstration sur la nature volontaire et libre de l'acte humain². Pour le démontrer, Thomas adopte la distinction de l'*Éthique* : il distingue ceux qui sont soumis leurs passions et ceux qui leur résistent. Il reprend l'opposition faite entre le continent et l'incontinent. Il admet que l'homme assailli par les passions est fortement incliné à les suivre. Cependant, l'Aquinate nie qu'il soit nécessairement mû par elles. Renouant avec le commentaire sur les *Sentences*, il fonde cette liberté dans la possession de l'arbitre qui résiste aux passions³. Mais, il propose une réfutation restrictive. Il admet que tous les hommes ont le pouvoir de résister aux passions mais il ne dote d'une activité libre qu'une minorité d'hommes. Il se montre néanmoins prudent. Il ne cite pas la théorie du sage de Ptolémée qui risquerait d'assimiler sa théorie à celle adoptée par les maîtres es-arts que les théologiens augustinien vout critiquer⁴.

¹ Ia, q. 115, a. 4, ad. 1 : « *Voluntatem autem immutare non possunt* ».

² JEAN PECKHAM, *Quaestiones Disputatae*, G. J. Etzkorn, Grottaferrata. Il pose demande : « *Les étoiles imposent-elles une nécessité sur la naissance des êtres vivants ?* » ; « *Les corps célestes sont-ils des signes ou des causes des événements ?* ». J. HACKETT, « Astrology and the search for an art and science of nature in the 13th C. », in *Ratio et superstitio*, Louvain-la-Neuve, 2003, p. 126-131 : « John Pekham on Necessity and astrology ».

³ Ia, q. 115, a. 4, ad. 3 : « *hominem per liberum arbitrium passionibus resistere* ».

⁴ La théorie du philosophe maître de sagesse des maîtres es-arts sera condamnée le 7 mars 1277. N°154, in *La condamnation parisienne de 1277*, D. Piché éd., p. 126 : « *Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum* ».

c) Les actes humains ne peuvent être soumis aux prédictions astrologiques¹.

Dans le commentaire sur les *Sentences*, Thomas admettait l'existence de certaines prévisions astrologiques². Il définissait ces prédictions comme « *conjecturaliter et non per certitudinem scientiae* »³. Aussi, affirmait-il que les prédictions qui portent sur les actes humains libres sont souvent fausses⁴. Dans la *Prima Pars*, il réaffirme l'existence de ces prévisions⁵. Il doit un intérêt renouvelé à ce problème aux traductions récentes des traités gréco-arabes qui en défendent l'existence⁶ et à l'importance que l'astrologie acquiert progressivement auprès des cours princières⁷. Le problème est simple : si les actes humains sont prévisibles de manière certaine, ils ne sont pas libres. En effet, un homme libre doit pouvoir agir ainsi ou autrement.

Thomas présente une solution ambiguë. Il s'insère dans un courant théologique qui, d'Isidore de Séville⁸ à Hugues de Saint-Victor¹, sépare astrologie « *naturelle* » et astrologie

¹ Pour une présentation de l'astrologue au travail : J.-P. BOUDET, *Entre science et nigromance : astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe - XVe siècle)*, Paris, 2006, p. 74-82.

² Cependant, T. LITT, dans son étude *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1963, p. 233, n'a relevé qu'« une seule prédiction astrologique un peu concrète » dans toute l'œuvre de Thomas.

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, q. 2, a. 2, ad. 5.

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 7, q. 2, a. 2 ad. 5.

⁵ Ia, q. 115, a. 4, obj. 3 : « *astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum, et aliis humanis actibus* ».

⁶ Alors que ce thème relevait essentiellement du droit canon, les traductions de traités arabes d'astrologie, comme l'*Almagestum* de Ptolémée, le *Liber de aggregationibus scientiae stellarum et principis coelestium motuum* d'Al-Fargani, le *De motibus coelorum* d'Al-Bitrûjî, qui défendent l'existence des prédictions astrologiques, l'ont fait passer au XIIe siècle en théologie puis en philosophie. Sur ce point : D. PINGREE, « The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe », in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Roma, 1987, p. 57-102. PTOLÉMÉE, *Almagestum*, P. Liechtenstein éd., Venise, 1515. AL-FARGANI, *Il Libro dell'agregazione delle stelle*, R. Campani éd., Città del Castello, 1910. AL BITRÛJÎ, *De motibus celorum*, F. J. Carmody éd., Berkeley, 1952. Ces ouvrages élargissent l'éventail des pratiques divinatoires accessibles d'abord aux clercs puis aux laïcs, comme l'oniromancie, la physiognomonie, la chiromancie..., et relancent les études sur la divination. Pour une présentation d'ensemble : J.-P. BOUDET, *Entre science et nigromance : astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe - XVe siècle)*, Paris, 2006, p. 35-87 : « Le renouveau de la science des astres (XIIe-XIIIe siècle) ».

⁷ Et notamment celles de l'empereur Frédéric II et d'Alphonse X de Castille. Sur ce point : J.-P. BOUDET, *Entre science et nigromance : astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe - XVe siècle)*, Paris, 2006, p. 157-203 : « La demande sociale et l'impulsion des cours (XIIe-XIIIe siècle) ».

⁸ ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, t. 1, J. Oroz Reta et M.-A. Marcos Casquero éd., Madrid, 1992, III, 27, p. 456 : « *Astrologia vero partim naturalis, partimsuperstitiosa est. Naturalis, dum exequitur Solis et Lune* ».

« *superstitieuse* ». Comme ses prédécesseurs, l'Aquinate rejette l'astronomie superstitieuse mais admet l'astronomie naturelle. En effet, il entend ménager les théories aristotéliennes. C. Viano a relevé qu'Aristote admet une « *certaine aptitude à réussir dans les prévisions* »². Cependant, l'Aquinate n'est pas nécessairement conduit par son aristotélisme à proposer une solution ambiguë. Il n'ignore pas que Maïmonide est catégorique sur ce point³. Pourtant, il ne propose pas de réfutation aussi rigoureuse que celle d'Albert le Grand. Dans la *Summa de creaturis*, celui-ci développe deux arguments en opposition au déterminisme astrologique. D'abord, Albert assure que l'éloignement des causes premières et universelles que sont les mouvements astraux rend possible une indétermination d'une certaine amplitude dans l'application de leur influence sur les événements particuliers et donc l'intervention d'une autre cause indépendante qui exerce sur eux une action plus directe. Puis, Albert, classiquement, relève que la causalité astrale ne s'exerce que sur la matière. Thomas trouve un précédent dans l'œuvre de Roger Bacon. Celui-ci oppose les sciences expérimentales et les arts magiques⁴. Il s'appuie sur la distinction faite par Robert Kilwardby⁵ entre vraies et fausses mathématiques. Clairement, le franciscain condamne les arts magiques : géomancie, aéromancie, hydromancie et pyromancie, ainsi que toutes les formes de prédictions magiques. En revanche, il souhaite faire de l'astrologie une science de la nature en se basant sur

cursus, vel stellarum certas temporum stationes. Superstitiosa vero est illa quam mathematici sequuntur, qui in stellis augurantur, quique etiam duodecim celi signa per singula anime vel corporis membra disponunt, siderumque cursus nativitates hominum et mores predicare conantur ». Il distingue les quatre genres de divination issus de Varron : géomancie, hydromancie, aéromancie et pyromancie.

¹ HUGUES DE SAINT-VICOR, *Didascalicon*, C. H. Buttimer éd., Washington, 1939, p. 31 : « *Astrologia autem que astra considerat secundum nativitatis et mortis et quorumlibet aliorum eventuum observantiam, que partem naturalis rest, partim superstitiosa ; naturalis in complexionibus corporum, que secundum superiorum contemperentiam variantur, ut sanitas, egritudo, tempestas, serenitas, fertilitas et sterilitas ; superstitiosa, in contingentibus et his que libero azrbitrio subjacent, quam partem mathematici tractant* ».

² C. VIANO, « Aristote contre les astrologues (Olympiadore, Sur le *De interpretatione* 9) », in *Interpréter le De interpretatione*, Paris, 2009, p. 87 : « *Et si Aristote admet une certaine aptitude à réussir dans les prévisions, il l'attribue à des raisons purement physiologiques et l'identifie à une capacité exceptionnelle, chez certains individus, à saisir, plus rapidement que les autres, les enchaînements des événements dans les situations présentes et à en imaginer les conséquences dans le futur* ».

³ T. LANGERMANN, « Maimonides' Repudiation of Astrology », in *Maimonidean Studies*, 2, 1991, p. 123-158.

⁴ ROGER BACON, *Opus Majus*, J. H. Bridges éd., Oxford, I, p. 239 : « *Theologi igitur multa invenerunt a sanctis effusa contra mathematico, et aliqui eorum propter ignorantiam mathematice vere et mathematice false nesciunt distinguere veram a falsa* ».

⁵ ROBERT KILWARDBY, *De ortu scientiarum*, A. G. Judy éd., London-Toronto, 1976, p. 4-48.

l'utilisation des mathématiques¹. Siger énoncera une théorie similaire². Aussi, Bacon admet-il qu'une certaine prévision est possible, fondée sur l'étude mathématique des enchaînements causals. Il s'appuie sur Abu Ma'shar pour qui les prévisions astrologiques concernent tous les possibles³. Thomas ne réfute ni Siger de Brabant ni Roger Bacon⁴. Pourtant, il n'ignore pas que Robert Grosseteste⁵ et Bonaventure s'opposent à la théorie de Roger Bacon⁶. Mais, l'Aquinate prête aux astres une certaine influence causale qui rend possible l'existence des prédictions. Cependant, il n'admet pas comme certains théologiens l'existence des prévisions astrologiques. Par exemple, Garnier de Rochefort présente, dans un sermon prononcé lors de la fête de la nativité de Marie, le signe du zodiaque, Vierge, comme une préfiguration de Marie et évoque la possible préconnaissance de l'incarnation de Jésus⁷. Thomas n'ignore pas

¹ ROGER BACON, *Opus Majus*, J. H. Bridges éd., Oxford, I, p. 261-269. J. HACKETT, « Roger Bacon on Astronomy-Astrology : The Sources of *Scientia Experimentalis* », in J. Hackett éd., *Roger Bacon and the Sciences : Commemorative Essays*, Leiden, 1997, p. 179-181 : « Bacon's Defense of Judicial Astronomy (*Astrologia*) : *Opus Maius*, Part Four » ; p. 181-187 : « Roger Bacon's Apologia for Judicial Astronomy/Astrology ».

² SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Physicam*, q. 5, p. 157 : « *Dicendum est ad hoc quod illae scientiae, musica, astrologiae, mediae sunt inter pure naturales et mathematicas* ».

³ ABU MA'SHAR, *De magis conjunctionibus*, t. 2, K. Yamamoto et C. Burnett éd., Leyde-New York, Köln, 2000, p. 28-29. Sur ce thème : R. LEMAY, *Abū'Ma'shar and Latin aristotelianism in the Twelfth Century*, Beyrouth, 1962, p. 127-131 : « Function of astrology ».

⁴ Analysant la théorie de la *Summa contra Gentiles* II, c. 72-73, J. HACKETT relève, dans son étude « Roger Bacon on Astronomy-Astrology : The Sources of *Scientia Experimentalis* », in J. Hackett éd., *Roger Bacon and the Sciences : Commemorative Essays*, Leiden, 1997, p. 195-197, que l'opposition entre Thomas et Bacon repose sur le crédit accordé à Abu'Mashar mais qu'ils sont, sur ce point, proches l'un de l'autre.

⁵ ROBERT GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, R. C. Dales et S. Gieben éd., London-Oxford, 1982, V, 9, 1-2, 165-166. R. C. DALES, « Grosseteste View on Astrology », in *Mediaeval Studies*, 29, 1967, p. 357-363.

⁶ J. HACKETT relève, dans son étude « Roger Bacon on Astronomy-Astrology : The Sources of *Scientia Experimentalis* », in J. Hackett éd., *Roger Bacon and the Sciences : Commemorative Essays*, Leiden, 1997, p. 185, que l'opposition de certains théologiens à Bacon vient du fait qu'il défend le rôle de l'astrologue face au théologien et qu'elle crée un conflit d'autorité.

⁷ GARNIER DE ROCHEFORT, *Sermones*, n°32, P.L. 205, 775 C-D : « *Hermes siquidem et asterius, philosophis Persarum, hujus gloriosae virginis solemnitis multis et dignis praeconiis, nescio ex magnitudine litteraturae, sive a spiritu prophetiae, quem habere potuerunt a Spiritu, et si non forte in Spiritu, praedicaverunt multis modis ; a narrativitate scilicet Virginis, a plenitudine temporis, ab impositione nominis, a nobilitate generis, a studio doctrinae spiritualis, ab exercitio vitae temporalis, a loco ubi conflatum est aurum sapientiae suae, tandem a consummatione beatitudinis verae et certae et plenae. Dicit enim Asterius : 'Orietur sub decano virginis puella quaedam, quae lingua persica dicitur Sedezordama, arabice vero Adrevedefa, sedens super solium auleatum, binas manu tenens spicas, et pascens filium suum jure, in loco ubi dicitur : Ave, et nomen pueri*

qu'Augustin, dans le *De Civitate Dei*¹ et le *De doctrina christiana*², condamne ces pratiques. Aussi, nie-t-il toute nécessité.

d) La *Lettre* à Raynald de Piperno : Les actes humains ne sont pas soumis à la divination³.

Dans une courte lettre de cinquante-six lignes, probablement destinée à Raynald de Piperno⁴, Thomas rejette plus précisément l'astrologie judiciaire. Il n'est pas le seul : Robert Grosseteste la rejette également dans son *Hexameron*⁵. Au XIII^e siècle, la condamnation de l'astrologie judiciaire glisse du droit canon à la théologie⁶. L'Aquinat propose une démonstration en trois points. D'abord il reconnaît que les mouvements des astres influe sur les mouvements des corps inférieurs et que l'étude du mouvement des astres peut être utile pour certaines activités. Ensuite, il affirme sans nuance que « *la volonté de l'homme n'est pas soumise à la nécessité des astres sinon le libre arbitre périrait et l'on ne pourrait plus*

vocabunt Jesum'. Hermes vero, paucis verbis mutatis, de eadem virgine sic locutus est : 'Nascetur sub virgine puella quaedam, quae vocatur Corciscastalis, sedens super stratam publicam, geminas manu gerens aristas, dans filio suo jus ad pascendum in terra hebraea, nomen autem filii vocabunt Jesum'. Quibus consentit tertius poeta, cujus nomen est Albumazar, ita dicens : 'Orietur sub decano virginis mater Virgo, lactatque patrem, et eidem solio assidet vir eam non attingens ».

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy, G. Combès éd., Paris, 1959, V, c. 7, p. 668 : « *His omnibus consideratis non immerito creditur, cum astrologi mirabiliter multa vera respondent, occulto instinctu fieri spirituum non bonorum, quorum cura est falsas et noxias opiniones de astralibus fati inserere humanis mentibus atque firmare, non horoscopi notati et inspecti aliqua arte, que nulla est* ».

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De doctrina christiana*, G. Combès éd., Paris, 1949, II, c. 19, 29-37, p. 284-298.

³ T. CHARMASSEN, *Recherches sur une technique divinatoire : la géomancie dans l'Occident médiéval*, Genève-Paris, 1980.

⁴ Cf : J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris-Fribourg, 2002, 2^e éd., p. 314.

⁵ ROBERT GROSSETESTE, *Hexameron*, R. C. Dales éd., London, 1982, c. 9 : « *Hec tamen in calce volumus admonere quod hujusmodi iudices seducti et seductores et eorum doctrina impia est et profana, diabolo dictante conscripta. Ideoque et libri eorum comburendi ; et non solum isti, sed etiam qui consulunt tales sunt periti* ».

⁶ J.-P. BOUDET, *Entre science et nigromance : astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e - XV^e siècle)*, Paris, 2006, p. 240-251 : « Le droit canon et les premières interventions du pape et de l'Inquisition ».

imputer les bonnes œuvres aux mérites ni les mauvaises à la faute »¹. Enfin, citant Augustin², il rattache les prédictions aux œuvres de séduction du diable. Cet argument n'est pas utilisé dans la *Somme*. Il est un argument de foi. Sa non-utilisation dans la *Summa theologiae* permet à Thomas de prouver l'inexistence du déterminisme astral de manière psychologique.

d) Le *Liber de sortibus* : Les actes humains ne sont pas soumis à la divination.

Thomas rédige un *Liber de sortibus* durant l'été 1270 ou 1271. Il y traite de cinq questions : l'occasion durant laquelle l'homme consulte les sorts, les finalités des sorts, la manière de consulter les sorts, la vertu des sorts et l'autorisation de pratiquer les sorts. Il pose le problème de l'efficacité de la consultation des sorts³. Le problème est simple : si les actes humains sont prévisibles de manière certaine, ils ne sont pas libres.

Thomas rejette la théorie de ceux qui estiment que les réalités humaines ne sont régies par aucune autorité supérieure mais par la seule raison humaine. Il rejette une théorie qui nie à la fois l'existence de la providence et de la prescience divine. Mais il rejette également la théorie qui défend le déterminisme astral. Il prouve l'inanité de cette théorie à l'aide de la théorie de la causalité physique : il est impossible aux corps célestes de produire une impression sur une chose incorporelle ; en conséquence, il est impossible aux astres de contraindre les puissances de l'âme. Aussi, l'Aquinat prouve-t-il la liberté des puissances vis-à-vis du mouvement des astres. Il rattache le fait qui semble hasardeux à un système causal supérieur⁴ : la providence divine⁵.

¹ *De iudiciis astrorum*, éd. Léonine, 28-32, p. 14 : « *Hoc autem omnino tenere oportet, quod uoluntas hominis non est subjecta necessitati astrorum ; aliquin periret liberum arbitrium, quo sublato non deputarentur homini neque bona opera ad meritum, neque mala ad culpam* » .

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Genesi ad litteram*, II, 17, 37, p. 209 ; *De doctrina christiana*, II, 23, 34, p. 293.

³ *Liber De sortibus*, éd. Léonine, c. 4, 1-2, p. 232 : « *oportet autem considerare an sit efficax predicta inquisitio sortium* » .

⁴ *Liber De sortibus*, éd. Léonine, c. 4, n°11, p. 234 : « *dicunt quod ea que in humanis euentibus secundum non uidentur esse fortuita, ab aliquo superiori intellectu ordinantur* » .

⁵ *Liber De sortibus*, éd. Léonine, c. 4, n°11, p. 234 : « *Supremus autem intellectus Deus est qui, sicut sua sapientia uniuersa produxit in esse, ita etiam eadem sapientia conseruat et mouet omnia, dirigens ea in debitum finem* » .

Cependant, Thomas reconnaît que certains actes humains dépendent de certaines causes corporelles¹. Il cite Augustin pour qui reconnaître une « certaine influence astrale » n'est pas « absurde ». En effet, il admet que la partie sensitive de l'âme concourt à la réalisation des actes². Précisément, il accorde à la partie sensitive d'utiliser les organes corporels qui sont soumis à l'influence des astres³. Aussi, admet-il que la position des astres entraîne une inclination à agir de telle ou telle façon⁴. De manière plus précise que dans la *Prima Pars*, il retient deux modes de motion : par l'imagination et les passions de l'appétit sensible⁵. Étonnamment, il relève que l'homme est plus ou moins sensible aux passions selon sa constitution corporelle⁶. Ainsi, admet-il que l'homme mû par la partie sensible de son âme est influencé par les astres. Mais, il ne théorise pas de déterminisme physiologique comme Maïmonide qui accorde à l'homme une « *prédisposition à une vertu ou à un vice* »⁷.

Thomas refuse tout déterminisme⁸. Mais, il fonde la liberté dans la pratique vertueuse. Il oppose le sage et l'insensé. Citant le *Livre des Psaumes* pour qui « *l'homme dans son luxe ne comprend pas et est comparable au bétail qu'on abat* »⁹, il compare le comportement de l'insensé au comportement animal. Il signifie que l'insensé suit ses passions. En opposition, il cite Ptolémée pour qui « *l'homme sage domine les astres* ». Il accorde au sage de pouvoir réfréner son inclination¹⁰. Contrairement à ses écrits antérieurs, il utilise la notion

¹ *Liber De sortibus*, éd. Léonine, c. 4, n°7, p. 233 : « *In quantum autem humanarum rerum euentus dependent ex aliquibus copororeis causis* ».

² *Liber De sortibus*, éd. Léonine, c. 4, n°8, p. 233 : « *Quia tamen ad actus humanos non solum concurrunt uoluntas et intellectus que impressioni syderum non subduntur, sed etiam sensitua pars anime que* ».

³ *Liber De sortibus*, éd. Léonine, c. 4, 8, p. 233 : « *in eo quod corporali utitur organo, necesse est quod corporibus celestibus subiciatur* ».

⁴ *Liber De sortibus*, éd. Léonine, c. 4, 8, p. 233 : « *potest dici quod ex dispositione celestium corporum aliqua inclinatio fit in nobis ad hec uel illa facienda* ».

⁵ *Liber De sortibus*, éd. Léonine, c. 4, 8, p. 233 : « *in quantum scilicet ad hoc inducimur per ymaginariam apprehensionem et per appetitus sensitui passiones* ».

⁶ *Liber De sortibus*, éd. Léonine, c. 4, 8, p. 233 : « *homo est magis uel minus dispositus secundum corporalem complexionem* ».

⁷ MAÏMONIDE, *Traité des huit chapitres*, c. 8, cité in G. FREUDENTHAL, « Détermination biologique et climatologique », *Maïmonide. Philosophe et savant (1138-1204)*, Louvain-la-Neuve, 2004, p 85.

⁸ *Liber De sortibus*, éd. Léonine, c. 4, 8, p. 233-234 : « *ex stellarum dispositione nulla necessitas inducitur homini ad agendum* ».

⁹ *Liber Psalmorum* 58.

¹⁰ *Liber De sortibus*, éd. Léonine, c. 4, n°8, p. 234 : « *sed quedam inclinatio sola quam sapientes moderando refrenant* ».

d'inclination dans un sens négatif. Il en fait un mouvement vers un bien déterminé. Il accorde au sage la capacité de choisir de se détourner de son inclination. Ainsi, l'Aquinat réserve-t-il le comportement sage à une minorité. En revanche, il cite l'*Écclésiastique* pour qui « *le nombre des sots est infini* »¹. En conséquence, il admet que certaines prévisions astrales sont justes car la majorité des individus agit comme des insensés et, donc, de manière soumise aux astres. Il assimile ces insensés aux individus qui suivent leurs passions.

Thomas admet donc que les astres influencent certaines actions. Mais il refuse que tous les actes dépendent du mouvement des astres. Il relève que « *les corps célestes agissent naturellement* »². Il admet qu'« *il est propre à leur nature de n'avoir qu'un seul principe et de ne tendre que vers une seule fin* »³. Mais, il précise que l'acte de l'intellect est différent. Il rappelle que « *l'intellect opère en vertu de formes conçues mentalement et pouvant être présentes en lui en grand nombre* »⁴ et en déduit que « *les puissances rationnelles ne sont pas déterminées à une seule chose mais à plusieurs* »⁵. Une nouvelle fois, il accorde à l'homme de posséder un intellect indéterminé dont il fait un « principe des possibilités alternatives ».

4) Question 116 : Les actes humains ne sont pas causés par le destin.

a) Tout être est-il soumis au destin ?

Thomas demande « *si tout être est soumis au destin* »⁶. Il pose un problème philosophique transmis à la fois par controverses entre les épicuriens et les stoïciens⁷ et par les

¹ *Liber Ecclesiasticae* 1, 15 : « *stultorum infinitus est numerus* ».

² *Liber De sortibus*, éd. Léonine, c. 4, n°10, p. 234 : « *Corpora enim celestia naturaliter agunt* ».

³ *Liber De sortibus*, éd. Léonine, c. 4, n°10, p. 234 : « *est autem hoc nature proprium ut ad unum aliquid tendat* ».

⁴ *Liber De sortibus*, éd. Léonine, c. 4, n°10, p. 234 : « *Intellectus uero agit per formas mente conceptas, que in eodem possunt multiplicari* ».

⁵ *Liber De sortibus*, éd. Léonine, c. 4, n°10, p. 234 : « *et ideo potestates rationales non determinantur ad unum sed se habent ad multa* ».

⁶ Ia., éd. Léonine, q. 116, a. 4, p. 446 : « *Utrum omnia fato subdantur* ».

⁷ G. VERBEKE, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington D. C., 1983, p. 71-96 : « Fatalism and Freedom ».

Pères¹ et notamment Augustin². Thomas vise la définition de Boèce qui affirme que le destin est un enchaînement de causes qui meut le ciel et les astres, et enchaîne les actes humains³. Il doit cette citation au commentaire sur les *Sentences* d'Albert le Grand⁴. Selon cette théorie, les actes humains sont causés par le destin. Or, Thomas admet qu'un être qui n'est pas cause de son acte n'est pas libre.

b) Tous les êtres ne sont pas soumis au destin.

Dès son commentaire sur les *Sentences*, Thomas rompt avec l'étude traditionnelle du *fatum*. Par exemple, Robert Grosseteste qui, dans son *De libero arbitrio*, étudie le destin en lien avec le libre arbitre⁵. Résolument, l'Aquinate donne à cette notion un sens aristotélicien.

¹ Grégoire le Grand le condamne notamment dans son homélie consacrée à la naissance de Jésus rapportée par l'Évangile de Matthieu 2, 1-12. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliarum in Evangelia*, I, 10, P. L. 76, 1112 : « *Sed inter haec sciendum quod Priscillianistae haeretici nasci unumquemque hominem sub constitutionibus stellarum putant ; et hoc in adiutorium sui erroris assumunt, quod nova stella exiit cum Dominus in carne apparuit, cujus fuisse fatum eadem quae apparuit stellam putant. Sed in Evangelii verba pensamus, quibus in eadem stella dicitur : Usque dum veniens staret supra ubi erat puer, dum non puer ad stellam, sed stella ad puerum cucurrit, si dici liceat, non stella fatum pueri, sed fatum stellae is qui apparuit puer fuit. Sed a fidelium cordibus absit ut aliquid esse fatum dicant. Vitam quippe hominum solus hanc conditor qui creavit administrat. Neque enim propter stellas homo, sed stellae propter hominem factae sunt. Et si stella fatum hominis dicitur, ipsis suis ministeriis subesse homo, sed stellae propter hominem factae sunt. Et si stella hominis dicitur, ipsis suis ministeriis subesse homo perhibetur. Certe cum Jacob, de uetero egrediens, rioris fratris plantam teneret manu (Genes 25, 25), prior perfecte nequaquam egredi potuit, nisi et subsequens inchoasset ; et tamen cum uno tempore, eodemque momento utrumque mater fuderit, non una utriusque vitae qualitas fuit. Sed ad hoc solent mathematici respondere quia virtus constellationis in ictu puncti est. Quibus e diverso nos dicimus quia magna est mora nativitatis. Si igitur in ictu puncti constellatio permutatur, necesse jam erit ut tot dicant fata, quo sunt membra nascentium. Fateri etiam mathematici solent quod quisquis in signo Aquarii nascitur, in hoc vita piscatoris ministerium sortiatur. Piscatores vero, ut fertur, Getulia non habet. Qui ergo dicat quia nemo illic in stella Aquarii nascitur, ubi pescator omnimodo non habetur? Rursum quos nasci sub signo Librae asserunt, trapezitas futuros dicunt ; et trapezitas multarum Gentium provinciae ignorant. Fateantur ergo necesse est, aut hoc in eis signum deesse, aut effectum fatalem nullo modo habere ».*

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy, G. Combès éd., Paris, 1959, V, 1-9, p. 644-682. W. RODORF, « Saint Augustin et la tradition philosophique antifataliste : A propos du *De Civitate Dei* 5, 1-11 », in V. Chr, 28, 1974, p. 190-202.

³ BOÈCE, *De Consolatione Philosophiae*, IV, 6.

⁴ ALBERT LE GRAND, *Commentarii in Sententiarum*, éd. Borgnet, t. 27, I, d. 41, a. 3.

⁵ ROBERT GROSSETESTE, *De libero arbitrio*, L. Baur éd., 1912.

Thomas bénéficie des travaux de Guillaume d'Auvergne, et surtout d'Albert le Grand¹. Dans son *De universo*, Guillaume est le premier à aborder le problème en lien avec les nouvelles traductions gréco-arabes². Vers 1256, Albert y consacre un traité dont la structure est originale³. Pourtant, la notion n'existe pas chez Aristote⁴. Dans le commentaire sur les *Sentences*⁵ et le *De Veritate*⁶, l'Aquinat étudie le destin en lien avec la science divine. Dans la *Summa contra Gentiles*, il étudie le destin en lien avec la providence. Il retient un double problème : « *la providence requiert deux choses : l'ordonnement et l'exécution de l'ordre. La première se fait par le pouvoir cognitif (...). La deuxième se fait par le pouvoir opératif* »⁷. Il retient que deux sortes d'actes divins semblent causer nécessairement les actes humains : les actes liés à la science divine et les opérations divines elles-mêmes. L'Aquinat vise la définition du destin de Boèce : « *le destin est la disposition inhérente aux choses mobiles par*

¹ ALBERT LE GRAND, *Commentarii in IV Sententiarum*, éd. Borgnet, t. 27, II, d. 15, a. 5 : « *Utrum stellae habeant dominium super liberum arbitrium* » ; *Super Dionysium de divinis nominibus*, 44, n° 44-48 : « *1° Utrum inferiora corpora sint in superioribus sicut in determinantibus et ordinantibus ea* ; 2° *Si sunt aliquo modo in eis, utrum sint in eis sicut in causis aut tantum in signis* ; 3° *Utrum in eis possint sufficienter cognosci* » ; *Super Ethica* : « *Utrum aliquis necessario efficiatur malus ex ortu stellarum ad nativitatem* » ; *Physica*, P. Hossfeld éd., t. 4/2, Münster, 1993, 2, 2, 19 : « *Disgressio declarans, quid est fatum et quod ipsum non est negandum* » ; 2, 20 : « *Disgressio declarans, quae sunt sub fato et qualiter imponit rebus necessitatem et qualiter non* » ; *De animalibus*, 20, 2, 2 : « *De virtute formali caelesti, quae vocatur virtus periodi, quae sit et qualiter ab ipsa procedit in materiam et qualiter agit* » ; *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. W. Fauser, t. XVII/2, Münster, 1993, I, 4, 6 : « *De ordina causarum* » ; *De XV problematibus*, B. Geyer éd., t. XVII/1, Münster, 1975, probl. 3 : « *Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit* » ; probl. 4 : « *Quod omnia quae in inferioribus aguntur, necessitanti subsunt corporum caelestium* » ; *Problema determinata*, J. A. Weisheipl éd., t. XVII/1, Münster, 1975, q. 9 : « *An ordine naturae faber posset movere manum ad aliquid operandum sine angelico ministerio movente corpora caelestia* ».

² GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo*, I, 3, c. 24, p. 791 : « *Quid fatum diversimode accipitur* ».

³ J.-G. BOUGEROL, « La question *De Fato* au XIIIe siècle », in *L'homme et son univers au Moyen Age*, C. Wenin éd., Louvain-la-Neuve, p. 663 : « *le traité De fato de saint Albert le Grand ne semble pas dépendre des maîtres qui l'ont précédé* ».

⁴ Platon, avant celui-ci, le mentionne sans pour autant l'analyser. PLATON, *Phèdre*, 255 b ; *Phédon*, 115 a ; *Théétète*, 169 c ; *Les Lois*, IX, 873 c ; X, 904 c ; *Timée*, 89 c ; *La République*, X, 619 c.

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., I, d. 39, q. 2, a. 1, ad. 5.

⁶ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 5, a. 1.

⁷ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 77, n°1 : « *ad providentiam duo requiruntur: ordinatio, et ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam: unde qui perfectioris cognitionis sunt, ordinatores aliorum dicuntur, sapientis enim est ordinare. Secundum vero fit per virtutem operativam* ».

laquelle la providence lie toutes choses par ses ordres »¹. Boèce définit la providence comme « la raison divine elle-même, constituée en suprême et universelle maîtresse qui dispose toutes choses »² et le destin comme la « disposition inhérente aux choses changeantes, par laquelle la providence dispose toutes choses à leur place dans son tissu ordonné »³. Bien que Boèce soit une autorité relevée par Albert le Grand⁴, l'Aquinat rejette sa théorie. Il lui fait dire qu'il a ramené « à la disposition de la providence divine tout ce qui paraît arriver par hasard au sein des réalités inférieures »⁵.

Thomas adhère à la volonté d'Albert le Grand de concilier la théorie de la providence et celle du destin⁶. Ayant trouvé dans le *De Platone* d'Apulée une doctrine alternative à la conception stoïcienne du destin, celui-ci assimile la providence philosophique à celle de Dieu⁷. À la suite de son maître, Thomas prouve que la providence ne cause pas nécessairement les actes humains. Pour cela, il prouve que la prescience divine n'est pas nécessitante. Pour cela, il distingue la pensée divine qui ordonne les choses et la réalisation des choses. Aussi, définit-il l'ordonnement comme étant la providence et la réalisation des choses comme étant le destin. Il ne propose pas la même théorie qu'Augustin d'Hippone. Dans son *De ordine*, celui-ci réduit le hasard et la fortune à l'ordre de la providence⁸. Dans

¹ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 93, n°5 : « *fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus* ».

² BOÈCE, *De Consolatio philosophiae*, L. Bieler éd. Turnhout, 1984, IV, 6, 9, p. 79 : « *providentia est ipsa illa diuina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit* ».

³ BOÈCE, *De Consolatio philosophiae*, L. Bieler éd. Turnhout, 1984, IV, 6, 9, p. 79 : « *fatum uero inhaerens rebus mobilibus dispositio per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus* ».

⁴ ALBERT LE GRAND, *De Fato*, P. Simon éd., Münster, 1975, a. 2, obj. 1 : « *Et dicit Boethius IV De consolatione philosophiae, quod 'fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus* ».

⁵ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 93, n°5 : « *Quidam vero in dispositionem divinae providentiae omnia reducere voluerunt, quaecumque in his inferioribus a casu contingere videntur* ».

⁶ H. ANZULEWICZ, « *Fatum*. Das Phänomen des Schicksals und die Freiheit des Menschen nach Albertus Magnus », in J. A. Aertsens éd., *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13 Jahrhunderts*, Berlin-New York, 2001, p. 505-534.

⁷ ALBERT LE GRAND, *Physica*, P. Hossfeld éd., t. 4/2, Münster, 1993, II, 2, 19.

⁸ Sur ce point : A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, 2004, p. 244-251 : « La réduction du 'hasard' et de la 'fortune' à l'ordre de la Providence ».

son *De Civitate Dei*, il assimile le *fatum* stoïcien à la volonté divine¹. Thomas propose une solution qui se veut conciliante mais, explicitement, il assimile le destin à l'opération des causes secondes.

Dans la *Prima Pars*, Thomas définit le destin comme « *l'ordonnance des causes secondes à l'égard des effets divins préparés* »². Il doit peut-être son intérêt renouvelé au *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise, traduit par Guillaume de Moerbeke vers 1266 ou entre 1267 et 1278³. Alexandre y compare la doctrine aristotélicienne, qu'il n'hésite pas à transformer, et la doctrine stoïcienne qu'il condamne. Mais, contrairement à Alexandre, Thomas n'oppose pas les doctrines stoïcienne et aristotélicienne du destin mais les théories de Boèce et d'Augustin. D'Augustin, le dominicain retient que rien n'échappe à la providence divine⁴. De Boèce, il retient que certains êtres placés sous la providence divine échappent au destin. L'Aquinate distingue donc deux catégories d'êtres : ceux qui sont soumis au destin et ceux qui ne le sont pas. Il doit cette solution à Némésius⁵ mais surtout à Boèce. Ce dernier distingue résolument sur la providence et le destin⁶. Pour lui, le gouvernement du monde par Dieu se présente comme providence à l'égard des êtres les plus nobles mais comme destin à l'égard des êtres de moindre valeur. Cette distinction a des racines néoplatoniciennes : Boèce puise dans les *Énéades* de Plotin⁷. Pour celui-ci, le destin s'apparente à la causalité mécanique qui règne sur le monde inférieur ; pour le monde supérieur, elle s'apparente à la providence⁸. S'insérant

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy, G. Combès éd., Paris, 1959, V, 1, p. 644 : « *Quae si propterea quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei uoluntatem uel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat* »

² Ia, q. 116, a. 4, resp, p. 446 : « *fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus diuinitus provisos* »

³ P. THILLET, « Introduction », in ALEXANDRE D'APHRODISE, *De fato ad imperatores. Version de Guillaume de Moerbeke-Du destin*, P. Thillet éd., Paris, 2002, 2^e éd, p. 27.

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy, G. Combès éd., Paris, 1959, V, 1, p. 645.

⁵ G. VERKEKE, dans son étude « Fatalism and Freedom according to Nemesius and Thomas Aquinas », in *Sant Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, 1974, p. 289, avance que Thomas cherche chez Némésius des réponses aux thèses des maîtres es-arts sur la liberté : « *In his days (i. e. v. 1270) Aquinas turns for his source to the authority of the bishop of Emesa, or rather to that of Gregory of Nyssa, at that time commonly supposed to be the author of the De natura hominis* ».

⁶ BOÈCE, *De Consolatione Philosophiae*, L. Bieler éd., Turnhout, 1984, IV, 6, 9, p. 79 : « *providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit, fatum uero inhaerens rebus mobilibus dispositio per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus* ».

⁷ Pour une présentation de la théorie de Boèce et de ses sources : P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie*, Paris, 1967, p. 203-208.

⁸ PLOTIN, *Énéades*, III, 3, 5.

dans cette tradition, Thomas lie toute action à la causalité divine. Il distingue deux sortes d'actes : ceux dont Dieu veut qu'ils soient causés nécessairement et ceux dont Dieu ne veut pas qu'ils soient causés nécessairement. En conséquence, le dominicain admet tout ce qui est soumis aux causes secondes est également soumis au destin¹.

c) La volonté est libre de la causalité du destin.

Thomas nie que le mouvement de la volonté puisse être causée par le destin. Il s'écarte de cette tradition sur ce point essentiel. En effet, Boèce ne pose pas réellement le problème de l'acte libre de la volonté². Au contraire, le dominicain accorde une importance essentielle à la notion de *voluntas* et à celle de l'arbitre. Il rappelle que seul Dieu peut mouvoir la volonté. Il doit sa réponse au *De Fato* d'Albert³. Aussi, accorde-t-il sans hésiter la liberté de la volonté face au destin. La condamnation du 7 mars 1277 rejettera la théorie qui ne place pas le destin sous la providence divine⁴.

Comme dans la *Summa contra Gentiles*, Thomas réfute, sans les nommer, la théorie des stoïciens⁵. Ceux-ci font du destin un nœud de causes. Ils définissent le Principe comme le principe intérieur de toute chose et le créateur d'une chaîne causale ininterrompue. Ils nient tout hasard et toute spontanéité de l'agir et définissent la liberté de l'homme comme étant le

¹ Ia, q. 116, a. 4, ad. 1, p. 446 : « *quod omnia illa quae ibi tanguntur, fiunt a Deo mediantibus causis secundis ; et ideo sub fati serie continentur* ».

² Cf : P. LA CHANCE, « Boethius on Human Freedom », in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 78, 2004, p. 309-327.

³ ALBERT LE GRAND, *De fato*, t. XVII/1, P. Simon éd., Münster, 1975, a. 1, sed contra 5 : « *Item, Augustinus dicit, quod inferiorum sufficit dicere voluntatem Dei esse causam, quia omnia fiunt vel deo volente vel Deo permittente ; voluntas autem dei non est fatum ; ergo ipsum nihil est* ».

⁴ N°195, in *La condamnation parisienne de 1277*, D. Piché éd., Paris, 1999, p. 138 : « *Quod fatum, quod est dispositio uniuersi, procedit ex prouidentia diuinanon immediate, srt mediante motu <corporum> superiorum ; et quod istud fatum non imponit necessitatem inferioribus, quia habent contrarietatem, set superioribus* ».

⁵ J.-J. DUHOT, in *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, 1989, p. 244, retrace la chronologie, lacunaire, de la rédaction des traités sur le destin effectuée par les stoïciens : « *Le premier traité sur le destin qui ait laissé une trace -son titre- est celui de Xénocrate, et le second celui d'Epicure, suivi de Chrysippe et d'autres Stoïciens. Il est probable que cette liste est très lacunaire et que d'autres opuscules se sont intercalés, au moins entre Xénocrate et Chrysippe* ». Pour une présentation des théories du destin, de la causalité et de la liberté humaine selon les stoïciens : J.-J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, 1989, p. 243-253 : « Destin, liberté, causalité » ; p. 254-265 : « Le stoïcisme et le destin ».

consentement de la volonté à l'enchaînement causal¹. Thomas connaît leurs théories par Augustin et par Némésius². Selon Némésius, cette théorie fait dépendre la capacité de choisir du destin lui-même³. Il note que certains sages dissocient l'acte et sa réalisation. Pour lui, si l'acte relève du choix libre, le résultat de l'acte est régi par le destin⁴. Bien qu'il lui doit en partie sa critique des stoïciens, Thomas s'écarte pourtant de Némésius. En effet, il s'oppose à cette conception du destin qui nie l'existence de la contingence et du jugement.

Conclusion :

Thomas renoue avec la démarche du *De Veritate*. Il centre sa réflexion sur la notion d'appétit qu'il ne définit plus comme une puissance spéciale. Distinguant l'appétit sensible et l'appétit intellectuel, il fonde la liberté dans l'appétit intellectuel qu'il assimile à la volonté. Il définit cette puissance comme passive mais libre vis-à-vis de toute nécessité. En effet, ouvertement, il définit l'arbitre comme une faculté de l'appétit. Précisément, il assimile l'arbitre à la *proairesis*. Il accorde donc à la volonté d'être cause de son acte et de se déterminer aux opposés. Ainsi, définit-il la liberté comme la capacité à vouloir de manière indéterminée et de choisir librement. Thomas définit la liberté humaine comme étant à l'image de celle de Dieu, c'est-à-dire en acte. En conséquence, l'Aquinatote dote l'homme d'une capacité à agir librement. Il va approfondir ce thème dans la *Prima Secundae Pars*.

¹ A.-J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 96-105 : « Le consentement au destin ».

² NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 34, 84-110, p. 134-135.

³ NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 37, 78-84, p. 138 : « *Quid denique dicent in his qui omnino sunt dementes et stulti et propterea ineligibiles ? Utrum secundum fortunam eis tales esse adest vel non ? Si enim non secundum fortunam, extra fortunam erunt ; si vero secundum fortunam erunt, ex necessitate sequetur neque electionem in nobis esse. Si enim quod ineligibile sub fortuna est, ex necessitate et quod eligibile : et ita rredient ad primos qui dicunt omnia secundum fortunam esse* ».

⁴ NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 37, 59-62, p. 137 : « *Qui autem dicunt electionem quidem gestionum esse in nobis, proventum vero eorum quae eliguntur esse in fortuna (...), hoc quidem dirigunt alio vero fallatur* ».

CHAPITRE 6 : LA LIBERTÉ HUMAINE DANS LA QUESTION 6 DU *DE MALO*

I. Le contexte.

Thomas consacre une question du *De Malo* au problème du choix de l'homme : la question 6. Cette question, composée d'un article unique, semble rompre l'organisation de l'ensemble. Les cinq premières questions traitent du mal en général, la sixième fait le point sur le libre choix de l'homme, les suivantes examinent les péchés capitaux. Il est cependant certain que c'est l'Aquinate lui-même qui l'a insérée dans la série de questions¹. Dater avec précision la dispute semble impossible car il faut distinguer la date de sa rédaction de celle sa publication². Néanmoins, il semble acquis, à la suite des travaux de P. Glorieux, que la rédaction de la question 6 date de l'année 1270³. Selon A. San Cristobal-Sebastian, elle doit être placée un peu avant ou après la condamnation de décembre 1270⁴. La question 6 du *De Malo* est postérieure à la rédaction de la *Prima Pars*, et plus précisément de l'article 4 de la question 82, et écrite parallèlement aux questions 9 et 10 de la *Prima Secundae Pars*⁵. Cette question s'insère donc dans les controverses universitaires. En conséquence, l'Aquinate propose-t-il une théorie du choix libre de tout déterminisme ou compatible avec certaines formes de nécessité ?

¹ L.-J. BATAILLON, « Préface », in THOMAS D'AQUIN, *De Malo*, éd. Léonine, t. 23, p. 5* : « *La situation est très différente pour la question 6 malgré l'opinion très répandue qui considère qu'elle interrompt le cours normal du De Malo ; il n'est pourtant nullement illogique qu'après avoir traité du péché originel le maître tienne à préciser les délicats problèmes du libre-arbitre avant de passer à l'étude du péché actuel. De toute façon, il est désormais certain que c'est Thomas lui-même qui l'a placée là où elle se trouve dans la série de ses questions* ».

² Pour une présentation des diverses théories : L.-J. BATAILLON, « Préface », in THOMAS D'AQUIN, *De Malo*, éd. Léonine, t. 23, p. 3*-5*.

³ P. GLORIEUX, « Les questions disputées de Thomas d'Aquin et leur suite chronologique », in *R.T.A.M.*, 4, 1932, p. 1-33.

⁴ A. SAN CRISTOBAL-SEBASTIAN, *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300*, Madrid, 1958, p. 13-20.

⁵ *Les trois derniers arguments de la question 6 créent assurément une transition vers ces questions de la Prima Secundae Pars.*

II. Une liberté de choix à prouver.

Thomas pose comme problème une théorie rejetée lors de la condamnation universitaire de 1270 : « *utrum homo habeat liberam electionem suorum actuum aut ex necessitate eligat* »¹. En effet, le 10 décembre 1270, l'évêque de Paris Etienne Tempier, condamne treize propositions philosophiques jugées erronées. La thèse 3 affirme que : « *La volonté humaine veut et choisit nécessairement* »². La thèse 9 affirme que « *Le libre arbitre est une puissance passive et non active ; et qui est nécessairement mû par l'appétible* »³. Ce lien peut-il permettre de préciser si la question 6 est antérieure ou postérieure à la condamnation ? La question 6 du *De Malo* s'inscrit-elle dans le débat universitaire ?

Thomas cherche-t-il à s'inscrire dans le débat universitaire entamé avec les critiques de Bonaventure adressées aux maîtres de la Faculté des arts à partir de 1267 et dont Gilles de Rome dresse la liste en 1270⁴ ? Dès le 13 mars 1267, Bonaventure condamne, dans ses *Conférences sur les Dix Commandements*, deux thèses erronées : l'éternité du monde et l'unicité de l'intellect pour tous les hommes⁵. Le 1^{er} avril 1268, il ajoute, dans ses *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, une troisième erreur : le déterminisme de l'astrologie⁶. Par ces attaques, il organise l'ensemble en un système : ces trois erreurs concernent la totalité du pensable, physique, logique et éthique. Le franciscain maintient que l'homme pense et veut librement dans un monde créé librement par Dieu. Thomas prend part à ces débats dès son retour à Paris. Le 14 juillet 1269, il met en garde dans un sermon maîtres et étudiants de l'université contre « *les faux prophètes* » qui énoncent des vérités contraires à celles de la foi⁷. Il est évident que la question 6 du *De Malo* est une des interventions de Thomas dans le conflit doctrinal qui perturbe l'université de Paris⁸ où, désormais, il ne s'agit plus d'accepter

¹ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., obj. 1, p. 145.

² *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n°432, proposition 3 : « *Voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit* ».

³ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n°432, proposition 9 : « *Liberum arbitrium est potentia passiva, non activa ; et quod necessitate movetur ab appetibili* ».

⁴ GILLES DE ROME, *Errores Philosophorum*, J. Koch éd., Milwaukee, 1944.

⁵ BONAVENTURE, *Collationes de decem praeceptis*, t. 2, 24-25, 28.

⁶ BONAVENTURE, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, t. 8, 16-19.

⁷ Texte traduit par O. Boulnois in O. BOULNOIS dir., *Philosophie et théologie au Moyen Âge*, Paris, 2009, p. 285-286.

⁸ K. L. FLANNERY, *Acts Amid Precepts. The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*, Washington D. C., 2001, p. 247-249, a avancé l'hypothèse que cette question aurait été rédigée avant le

ou de refuser Aristote mais de savoir comment l'utiliser¹. En 1270, Thomas reprend une à une les trois critiques relevées par Bonaventure dans trois traités : le *De aeternitate mundi*, le *De unitate intellectus* et la question 6 du *De Malo*. Il est possible de lier le *De unitate intellectus contra averroistas* et la question 6 du *De Malo*². Dans le premier cas, l'Aquinate traite de l'intellect. Dans le second, il traite du choix, acte de la volonté. Or, il n'a jamais traité, dans aucune étude, de manière séparée l'intellect et la volonté. Il est également envisageable de l'interpréter comme le pendant du *De unitate intellectus*. Celui-ci fonde l'unicité du pensant³. La question 6 du *De Malo* pose le problème de la liberté du choix¹.

De Veritate et constituerait une œuvre de jeunesse de Thomas. Il a posé, p. 246 : « A comparison of *de malo* q. 6 ('articulus unicus) and *De veritate* q. 24 a. 1 suggests that the latter is a rewritten version of at least parts of the former, for *De ma. Q. 6* contains several imperfections that do not appear in corresponding places in *de ver. q. 24 a. 1*, as well as other imperfections » ; et a conclu, p. 249 : « I conclude, therefore, that parts of *De ma* ; q. 6 constitute an earlier version of *de ver. q. 24 a. 1* ». Son hypothèse ne peut être retenue.

¹ L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*, Paris, 1999, p. 126 : « Il est donc évident que l'enjeu en 1267-1277 ne fut pas l'acceptation ou le refus, mais plutôt les conditions, les limites et les formes de l'utilisation de l'aristotélisme, une philosophie que désormais on ne pouvait aucunement songer à expulser de Paris ».

² Thomas intervient dans la controverse sur le « monopsychisme » à son retour à Paris, dès 1270. Les théologiens perçoivent la théorie de l'âme d'Averroès comme la théorie du corps instrument de l'intellect, fondée sur une analogie cosmique. Selon eux, Averroès affirme que l'homme ne pense pas mais que l'intellect se sert de l'homme pour penser. Pour le texte d'Averroès : AVERROÈS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F. S. Crawford éd., Cambridge (Mass.), 1953. Sur la théorie d'Averroès : M. GEOFFROY, « Averroès sur l'intellect comme cause agente et cause formelle, et la question de la jonction. I », in J.-B. Brenet éd., *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, Turnhout, 2007, p. 77-110. Sur l'interprétation de la théorie d'Averroès par les théologiens latins : J. JOLIVET, « Le décentrement du sujet », in *Le choc Averroès. Comment les philosophes arabes ont fait l'Europe. Internationale de l'Imaginaire*, 17-18, 1991, p. 161-169. Sur le mouvement dit « averroïste » : Z. KUKSEWICZ : « The Latin Averroism in the Late Thirteenth Century », in F. Niewöhner et L. Sturlese éd., *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zurich, 1997, p. 101-113. Sur le début de la controverse : R. C. DALES, *The Problem of the Rational Soul*, p. 113-137 : « The beginning of the monopsychism controversy ».

³ Dans son traité, Thomas vise deux cibles : Averroès et ses partisans latins qui sont ses contemporains. Parmi eux : Siger de Brabant. Thomas rédige son traité en réaction aux *Quaestiones in tertium De anima* de Siger. Il s'attaque à deux problèmes. Le premier porte sur la définition de l'âme. Le second est celui de l'intellect possible. L'enjeu est de montrer que l'homme pense par lui-même et librement. Dans le chapitre 1, Thomas démontre que l'âme est acte du corps. Il s'appuie sur Aristote qui affirme que l'âme est « l'acte premier d'un corps naturel organisé ». Dans le chapitre 2, il démontre que l'intellect est une faculté de l'âme qui est forme du corps. Dans le chapitre 3, il réfute l'affirmation de la séparation de l'intellect et de l'âme. Il reprend longuement ce point dans son commentaire du *De anima*. Dans le chapitre 4, il réfute l'affirmation de l'unité de l'intellect

Thomas centre sa réflexion sur la notion d'*electio*, citée dès le titre de la question : « *De electione humana* »². Son raisonnement diffère de celui de Gérard d'Abbeville qui, raisonnant dans une optique théologique, utilise encore la notion de libre arbitre dans son *quodlibet*³. Il est évident qu'il doit cette notion à l'*Éthique*. Propose-t-il un problème nouveau dans ses œuvres ? Il n'en est rien : le dominicain utilisait le terme « *electio* » dans le titre de l'article 15 de la question 22 du *De Veritate*⁴. Pourtant, cette question n'est pas une reprise du *De Veritate*. L'Aquinat ne pose pas le problème de la liberté en terme de *voluntas* mais d'*electio*⁵. Cela signifie-t-il qu'il ne cherche pas à préciser sa théorie de la *voluntas* comme l'a

possible. Il distingue cette thèse de celle de l'unité de l'intellect agent. Dans le chapitre 5, il affirme la thèse de la pluralité des intellects. Thomas démontre ainsi que tout homme pense par lui-même. Pour le texte de Thomas : *Contre Averroès. De l'unité de l'intellect contre les averroïstes*, A. de Libera éd. et trad., Paris, 1994. Pour un commentaire d'ensemble du texte : A. DE LIBERA, *L'Unité de l'intellect de Thomas d'Aquin. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Paris, 2004. Sur la noétique de Siger de Brabant : B. C. BAZÁN, *La noétique de Siger de Brabant*, thèse, Louvain, 1971 ; « La union entre el intelecto separado y los individuos según Sigerio di Brabante », in *Patristica et Mediaevalia*, 1, 1975, p. 5-35 ; A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile : l'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Sigeri di Brabante*, Milano, 2004.

¹ B. KENT, *Virtues of the Will*, Washington D. C., 1995, p. 105 : « *Like Bonaventure, he usually discussed freedom in terms of choice and free decision. He even argued that free decision, which is the power of choosing, belongs to the will rather than the intellect. On the other hand, aquinas also taught that the will is moved to its choice by the intellect, that man is free because he has the capacity for rational deliberation, and that choice is formally an act of reason. The problem for his followers was not that the master had advocated an extrem intellectualism : he surely has not. The problem was that he consistently treated freedom as the product of intellect and will working together. Freedom of decision was well covered in Aquinas's works, but the will's freedom in relation to the intellect was a rather different issue* ».

² *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., p. 145 : « *De electio humana* ».

³ GÉRARD D'ABBEVILLE, « Le *Quodlibet* 14 de Gérard d'Abbeville », P. Grand éd., *A.H.D.L.M.A.*, 31, 1964, q. 2, resp, p. 245-247.

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 15, p. 648-649 : « *Utrum electio sit actus voluntatis* ».

⁵ Comme l'a noté E. STUMP, *Aquinas*, London-New York, 2005, p. 277 : « *it is sometimes said that Aquinas has a particular full treatment of free will in De malo 6 because in that text he discusses at length liberum arbitrium. But (...) liberum arbitrium is not equivalent to free will in our sense, and volitions characterized by liberum arbitrium are associated for Aquinas with only one sort of free act of the will, namely, the sort he calls electio. De malo 6 is therefore not about freedom of the will as a whole but only about one of the acts of will, namely, electio, in which such freedom is exemplified* ».

suggéré K. L. Flannery¹ ? Celui-ci a avancé que le dominicain centre sa réflexion sur la notion d'*electio* parce qu'il méconnaît la notion de *voluntas*. Il est clair que non : le dominicain hérite de la notion de *voluntas* et de celle d'*electio* du même ouvrage, l'*Éthique* ! De manière rigoureuse, il ne sépare pas l'étude de ces deux notions. Il faut plutôt envisager une complémentarité entre la *Prima Pars* et la question 6 du *De Malo* : après avoir présenté la puissance de l'âme dans la *Prima Pars*, il présente l'acte. En conséquence, il rapporte, dès le titre de la question, le choix à la volonté seule, sans prendre la peine de le démontrer.

Thomas a deux objectifs. Il entend d'abord réfuter ceux qui sont susceptibles de promouvoir ces théories : les maîtres es-arts. Il entend surtout reprendre sa propre théorie : celle de la *Prima Pars* et surtout celle du *De Veritate*². En effet, plusieurs théologiens, mendiants ou séculiers, se réclamant de manière nouvelle d'Augustin, critiquent les positions philosophiques de l'Aquinate, perçues comme une des sources du déterminisme de la volonté enseigné par certains maîtres es-arts et notamment Siger de Brabant³. Vers 1267-1269, Gauthier de Bruges développe un ensemble de questions disputées⁴ dans lesquelles il réfute la théorie de la volonté présentée par le *De Veritate* de Thomas⁵. De même, Gérard d'Abbeville rejette également la théorie de la volonté de Thomas dans son quodlibet 14 de décembre 1269.

¹ K. L. FLANNERY, *Acts Amid Precepts. The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*, Washington D. C., 2001, p. 118 : « This all suggests that Thomas is not immediately interested in *De Malo* q. 6 (...) in recasting or even clarifying his doctrine of *voluntas* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, p. 677-684 : « *Utrum homo sit liberi arbitrii* ». Ceci explique pourquoi, comme l'a remarqué K. L. FLANNERY, Thomas reprend dans la q. 6 l'ensemble des articles du *De Veritate*, q. 24, a. 1.

³ F. VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIII^e siècle*, 1991, 2^e éd., p. 407 : « Ce sont les innovations philosophiques de Thomas d'Aquin et leur usage dans la spéculation théologique qui ont heurté les théologiens conservateurs ».

⁴ GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 4, p. 34-47 : « *Quaeritur utrum voluntas necessitetur ab appetibili suo, hoc est utrum voluntas id quod vult de necessitate velit* » ; q. 5, p. 47-55 : « *Quaeritur unde voluntas habeat quod sit libera* » ; q. 6, p. 55-66 : « *Quaeritur utrum imperare sit actus voluntatis vel rationis* ».

⁵ O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, I, Gembloux, 1942, p. 243 : « La position prise par saint Thomas dans le *De Veritate* ne pouvait laisser indifférents les disciples de saint Bonaventure. Aussi bien, le maître franciscain de Paris, le bienheureux Gauthier de Bruges, rédigeant ses *Questions disputées* vers 1267-1269, entreprend-il de réfuter la thèse du *De Veritate* ».

Il y traite deux questions : « *Utrum voluntas sit potentia passiva* »¹ et « *Utrum voluntas necessitate vult sive appetit appetibile extra* »². Comme D. Westberg l'a relevé, plusieurs possibilités s'offrent à Thomas : s'opposer aux maîtres es-arts, se rallier aux volontaristes, maintenir sa théorie³.

Thomas retient donc en objection sa propre théorie. B. Lonergan a insisté sur le fait que l'Aquinat critique la définition de la liberté en tant qu'absence de contrainte. Plus précisément, le dominicain concentre sa problématique générale sur les notions de contrainte et de violence. Il forge un argument sur une définition tronquée de la contrainte : « *si le choix de la volonté est mû par un principe extérieur, c'est à dire Dieu, la volonté doit être mue par violence et nécessairement* »⁴. Il propose en problème une réponse du *De Veritate*⁵ et de la *Summa contra Gentiles*⁶. En sens contraire, il relève que pour être libre, l'homme doit posséder en lui-même le principe de son action. Cependant, il relève trois affirmations contraires. D'abord, il cite l'*Écclésiastique* 15, 14 : « *Dieu a remis l'homme au sein de son conseil* »⁷. Puis, il forge un argument inspiré par le *De anima*⁸ : la volonté est une puissance ;

¹ GÉRARD D'ABBEVILLE, « Le *Quodlibet* 14 de Gérard d'Abbeville », P. Grand éd., *A.H.D.L.M.A.*, 31, 1964, q. 2, p. 243-244. A. PATTIN, « La volonté chez l'homme selon Gérard d'abbeville », in *Bulletin de philosophie médiévale*, 20, 1978, p. 72-73.

² GÉRARD D'ABBEVILLE, « Le *Quodlibet* 14 de Gérard d'Abbeville », P. Grand éd., *A.H.D.L.M.A.*, 31, 1964, q. 3, p. 244-245.

³ D. WESTBERG, « Did Aquinas Change his Mind about the Will ? » in *The Thomist*, 58, 1994, p. 58-59 : « Thomas thus had several items on his agenda in writing the *De Malo* 6 : (1) To confute Siger and those influenced by radical Aristotelian and Arabic determinism, using arguments from Aristotle (...) in order to show why determinism was wrong. (2) To convince his conservative opponents such as John Peckham that his own position was not determinist (...). (3) To maintain and defend his own position on reason and will. Without substantially changing the teaching of choice by reason and will he stressed the indeterminacy of the will and refined his understanding of formal and efficient cause and his doctrine of the relationship between reason and will and *verum and bonum* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un, obj. 4, p. 145 : « *Si igitur <in> uoluntate electionis principium sit ab extra, scilicet Deus, uidetur quod uoluntas per uiolentiam et ex necessitate mouetur* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, resp.

⁶ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, III, c. 88, n°5-6.

⁷ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., *sed contra* 1, p. 147 : « *Deus ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu consilii sui* ».

⁸ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 8, 432 b 5.

aussi elle porte sur les contraires¹ ; la volonté est donc libre. Enfin, Thomas cite l'*Éthique* qui affirme que l'homme est maître de ses actes et qu'il peut « *opérer ne pas opérer* »² et que, par conséquent, il possède le libre choix de ses actes³.

Contrairement aux *Sentences*, l'Aquinat ne cite plus l'autorité d'Augustin. Il entend confronter Aristote à Aristote.

III. La volonté est un appétit.

1) La volonté est un appétit du bien.

Thomas pose en problème la théorie du *De anima* qui définit la volonté comme un appétit : « *la saisie de l'appétible est nécessaire* »⁴, « *la volonté est nécessairement mue par l'appétible* »⁵, « *la volonté est une puissance passive* »⁶. H.-M. Manteau-Bonamy a relevé que l'Aquinat propose en objection sa théorie du *De Veritate*⁷ et de la *Prima Pars*⁸. En effet, Thomas, depuis le *De Veritate*, présente la volonté comme un appétit. Malgré les critiques des maîtres augustinien, il continue d'admettre que tout être désire le parfait. Dans la *Prima*

¹ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un, sed contra 2, p. 147 : « *Potentie rationales sunt ad opposita, secundum Philosophum. Set uoluntas est potentia rationalis : est enim in ratione, ut dicitur in III de anima. Ergo uoluntas se habet ad opposita* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Louvain-Bruxelles, 1972, III, 6, 13 b 5, p. 418 : « *In quibus enim nobis operari, et non operari* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., sed contra 3, p. 147 : « *homo habet liberam electionem suorum actuum* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., p. 146 : « *apprehensio appetibilis necessitatem patiatur* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un, p. 146 : « *quod uoluntas de necessitate moueatur ab appetibili* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un, obj. 7, p. 145 : « *uoluntas est potentia passiva* ».

⁷ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 25, a. 1 : « *appetitus autem potentia passiva est* ».

⁸ H.-M. MANTEAU-BONAMY, « La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin. La datation de la Question disputée *De Malo* », in *A.H.D.L.M.A.*, 46, 1979, p. 8 : « *Thomas réagit en justifiant le bien-fondé de cette condamnation (i. e. de 1270). Il en arrive même à mettre en objection dans la Question Disputée De Malo, q. 6 a. un. (obj. 7) sa propre doctrine de la Somme* ». *Summa theologiae*, Ia, q. 80, a. 2, concl : « *Potentia appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso ; unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetivus autem movens motum, ut dicit in III de Anima et XI Metaphysica. Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum : quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo ; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum* ».

Pars, il a défini l'appétible comme le parfait¹. Aussi, continue-t-il également d'admettre que toute puissance est mue de manière nécessaire par son objet. Il reste fidèle à sa théorie. Mais, il propose une réponse plus précise que dans ses œuvres antérieures. Trois raisons expliquent cette précision accrue. La première raison est que le dominicain entend répondre à ceux qui l'attaquent sur sa théorie de la passivité de la volonté. Il vise Gauthier de Bruges. Celui-ci a relevé que le dominicain présente la volonté comme passive et s'emploie à le réfuter². Mais son objectif méthodologique n'est pas de réfuter Aristote mais de le réconcilier avec Augustin³. Thomas, lui, entend préciser sa théorie, non à l'aide d'Augustin, mais grâce à une lecture plus précise d'Aristote. En effet, l'Aquinate perçoit certainement les attaques des maîtres augustinieniens comme reposant sur une lecture erronée de ses thèses. En effet, il n'a jamais cessé de défendre la liberté d'action de l'homme. Dans son *De Veritate*, il fondait la liberté de la volonté dans sa capacité à se mouvoir elle-même et dans sa liberté vis-à-vis de toute contrainte et de toute nécessité⁴. La seconde raison est que l'Aquinate cherche également à répondre aux maîtres es-arts qui posent le problème. En effet, un maître anonyme demande dans son commentaire du *De anima* si l'âme peut se mouvoir par elle-même⁵. Un autre demande si l'âme est en acte⁶. Thomas n'accepte ni la lecture d'Aristote des théologiens augustinieniens, ni celle des maîtres es-arts. Il les juge non conforme à la théorie du Stagirite.

Thomas bénéficie de sa recherche menée dans son commentaire du *De anima* et dans la *Prima Pars*⁷. Dans son commentaire du *De anima*, il a reprécisé que « *l'appétit est un moteur mû* ». De manière nouvelle, il a ajouté que « *tout ce qui désire en tant qu'il désire est*

¹ Ia, q. 5, a. 1, resp., p. 17 : « *Manifestum est autem unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum : nam omnia appetunt suam perfectionem* ».

² GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 4, arg. 3, p. 34 : « *Item, III, Damasceni, 9 : 'Voluntas naturaliter in nobis prius petitur quam agit' et III De anima 'voluntas est movens motum' ; ergo voluntas est potentia passiva* ».

³ B. KENT, *Virtues of the Will*, Washington D. C., 1995, p. 65 : « *The questions do seem to be critical of Aquinas they reveal no animosity against Aristotle's ; and the author makes no special appeal to Augustine's authority in arguing for the freedom of the will. He consistently strives to reconcile Aristotle's teaching with Augustine's* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 6, resp.

⁵ *Quaestiones de anima*, M. Giele éd., Paris-Louvain, 1971, I, q. 12, p. 49-51 : « *Utrum anima movetur per se* ».

⁶ *Quaestiones de anima*, F. Van Steenberghen éd., Paris-Louvain, 1971 ; II, q. 2, p. 199-200 : « *Utrum anima sit actus* ».

⁷ Ia, q. 82, a. 2.

mû »¹. Il a apporté une précision essentielle que reprendra Siger de Brabant dans ses *Quaestiones in Metaphysicam*². En énonçant ceci, Thomas défend la simultanéité de l'acte du désir et de la motion par l'objet voulu. En conséquence, il promeut une théorie selon laquelle il n'existe pas de temps physique durant lequel la volonté passe de la puissance à l'acte. Cette précision n'est pas sans rappeler la théorie des causes totales et concourantes de la *Summa contra Gentiles*. G. Verbeke a relevé que Thomas, ayant progressivement précisé sa théorie du bien, centre sa théorie de la motion sur la cause finale : l'objet meut en tant que désiré³. En effet, l'Aquinat adopte résolument la théorie de l'*Éthique* et rejoint Avicenne qui affirme la supériorité de la cause finale sur les autres causes⁴. Il est conforté par Albert le Grand⁵ qui spécifie, dans sa *Summa theologiae*⁶, que le Bien ne peut être que cause finale⁷. Thomas a mûri ses intuitions antérieures : il accorde à l'objet voulu un influx causal qui meut l'homme à lui. Il en fait la condition transcendante de l'agir libre de l'âme humaine⁸. Il retranscrit sous

¹ *Commentarium super Libri De anima*, éd. Léonine, Paris-Rome, 1984, III, c. 9, 433 b 13-433 b 20, p. 247 : « Deinde cum dicit : Quoniam autem tria, assignat ordinem motus. Et dicit quod tria sunt que inveniuntur in motu, unum quod est mouens, et aliud est organum quo mouens mouet, et tertium est quod mouetur ; mouens autem est duplex, unum quidem immobile et aliud quod est mouens motum ; in motu igitur animalis mouens quod non mouetur est bonum actuale, quod mouet appetitum prout est intellectum uel ymaginatum ; set mouens motum est ipse appetitus, quia omne quod appetit in quantum appetit mouetur, et ipsum appetere est quidam actus uel motus, prout motus est actus perfecti, sicut supra dictum est de operatione sensus et intellectus ; quod mouetur est animal ; organum autem quo appetitus mouet est aliquid corporeum, scilicet quod est primum organum motus. Et ideo de huiusmodi organis considerandum est in operationibus communibus anime et corporis determinat enim in hoc enim libro intendit determinare de anima secundum se ».

² Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy éd., V, q. 8, p. 331.

³ G. Verbeke, « Le développement de la vie volitive », in *R.P.L.*, 56, 1958, p. 50.

⁴ Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., VI, 5, Louvain-Leiden, 1980, p. 348, 20-21 : « Si autem de unaquaque istarum causarum esset scientia per se, utique nobilior inter eas esset scientia de finali ».

⁵ H. Anzulewicz, « 'Bonum' als Schlüsselbegriff bei Albertus Magnus », in W. Senner éd., *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren : Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin, 2001, p. 113-140.

⁶ Albert le Grand, *Summa theologiae*, I, 6, 26, 2, p. 192, 92-94.

⁷ Pour une lecture de la démonstration d'Albert : J. Peghaire, « La causalité du bien selon Albert le Grand. *Summ. th.*, p. I, tr. VI, qu. 26, mbr. I, art. 2, partie 1 », in *Etudes d'histoire doctrinale et littéraire du XIIIe s.*, Paris-Ottawa, 1932, p. 65-71.

⁸ É.-H. Wéber, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, 1974, p. 287 : « L'étape de 1270 commence avec le discernement que l'influx causal issu de l'objet d'intellection, loin d'être concurrent de l'efficace propre à l'âme en son essence, en est au contraire la condition transcendante ».

un mode aristotélicien un axiome de l'Évangile. Dans son *Miroir de la foi*, Guillaume de Saint-Thierry affirme que « l'homme veut parce qu'il est attiré par le Père »¹. Comme Guillaume, Thomas admet la présence divine au plus intime de l'âme humaine mais, contrairement à Guillaume, il fait du mouvement vers Dieu, présenté comme cause finale, un mouvement d'ordre métaphysique.

Cependant, l'argumentation ne clot pas le débat. Au contraire, il devient même crucial pour prouver la liberté de la volonté face à l'intellect et l'objet entre intellectualistes et volontaristes².

2) La volonté fonde son acte sur l'amour du bien.

K. Flannery a bien montré que la démonstration thomasienne est aristotélicienne³. Mais l'Aquinate s'écarte du Stagirite sur un point décisif. En effet, il fonde l'acte de la volonté sur l'amour du bien. Il retrouve rejoint la théorie de l'*Ancien Testament* qui insiste sur le « cœur » (*lêbâb*) qui unit à Dieu mais qu'il transforme dans un sens aristotélicien. Il accorde à l'appétit de tous les êtres raisonnables une forme d'affectivité⁴ et fait de l'amour naturel du Bien un principe dynamique fondamental⁵. Il ne propose pas cette théorie de l'amour naturel du bien pour la première fois. Il défend cette idée depuis le commentaire sur les *Sentences*. Dans son *De caritate*, il précise : « toutes les opérations de l'appétit présupposent l'amour comme racine première »⁶. Il n'entend pas l'amour comme un simple

¹ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Le Miroir de la foi*, J. Déchanet éd., Paris, 1983, p. 82 : « *sed non vis nisi a Patre traharis ; et si vis, ideo utique vis, quia a Patre traheris* ».

² T. HOFFMANN, « Intellectualism and Voluntarism », in R. Pasnau éd., *Cambridge Companion for Medieval Philosophy*, Cambridge, 2010, p. 414-427.

³ K. FLANNERY, *Acts Amid Precepts. The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*, Washington D. C., 2001, p. 123.

⁴ L.-B. GEIGER, *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1952, p. 41-42 : « Le terme le plus général par lequel S. Thomas désigne l'affectivité est celui d'appetitus. Il s'applique non seulement à l'affectivité humaine ou animale, mais encore à celle des anges et à l'affinité naturelle qu'on peut observer dans le monde des êtres inanimés. Envisagé dans toute sa généralité, l'appétit, dont l'amour est le mouvement essentiel, comporte toujours, au moins du point de vue formel de l'affectivité, les principes suivants : un sujet de l'appétit, un terme appelé bien ou fin, l'appétit lui-même qui constitue comme un lien dynamique entre le sujet et son bien ».

⁵ É.-H. WÉBER, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, 1974, p. 355-372 : « L'amour, principe dynamique fondamental ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De caritas*, a. 2, resp.

habitus Il le définit comme l'inclination de la *voluntas ut natura*¹ et en fait un principe causal essentiel à l'homme. Ainsi, il dote l'homme d'un principe causal interne qui meut vers le bien². Dans son commentaire sur les *Noms divins*, il réaffirme catégoriquement : « la première opération de l'appétit est l'amour »³. Il le prouve de manière nouvelle en liant les autorités de Denys et d'Augustin. Dans le *De Trinitate*, Augustin admet que l'appétit engendre une forme d'amour⁴. Il accorde même le terme de volonté à cet appétit⁵. Thomas doit ce rapprochement d'autorités au commentaire d'Albert le Grand.

Thomas n'est donc pas le premier théologien à défendre une théorie de l'amour naturel. Le débat s'amorce au XII^e siècle⁶ et est relancé par les traductions des traités gréco-arabes. L'Aquinate rejoint la tentative des théologiens latins de rendre compte de cette notion biblique par la théorie aristotélicienne de la *voluntas ut natura* : Philippe le Chancelier défend l'idée que l'amour naturel aime Dieu *propter se*⁷ ; Albert le Grand, dans sa *Summa de creaturis*, définit l'amour, non comme une passion, mais comme une inclination de l'appétit. Dans son *commentaire des Noms divins*, Albert, citant l'Érigène⁸, montre que cette *virtus*

¹ T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, 1985, p. 33 : « Este amor natural que tienen todas las criaturas, en el hombre es un amor intelectual y corresponde exactamente con la inclinación de la voluntas ut natura ».

² L.-B. GEIGER, *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1952, p. 118 : « c'est parce que le bien et l'amour sont en Dieu en son essence même, sous la forme de l'amour absolument pur du Bien sans défaut, qu'ils se trouvent inscrits nécessairement dans tout être créé par son être même, et que tout amour revêt nécessairement cette double grandeur d'être l'hommage suscité par le bien et de constituer la perfection naturelle de toute créature, singulièrement de la créature spirituelle, faite à l'image de Dieu, capable par conséquent de connaître le bien et de l'aimer pour lui-même et d'aimer par dessus tout le Bien et l'Amour, source de tout bien et de tout amour ».

³ *In Divinis nominibus*, c. 4, Lectio 10, n°427 : « prima operatio appetitus est amor ». Sur ce thème : M. C. DONADIO MAGGI DE GANDOLFI, *Amor y bien. Las problemas del amor en Santo Tomas de Aquino*, Buenos-Aires, 1999.

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, P. Agaësse et J. Moingt éd., Paris, 1955, IX, 12, 18, p. 110 : « Quid appetitus, id est, inquisitio, quamvis amor esse non videatur, quod id quod notum est, amatur ».

⁵ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, P. Agaësse et J. Moingt éd., Paris, 1955, IX, 12, 18, p. 110 : « Nam voluntas jam dici potest ».

⁶ R. WIELOCKX, *La discussion scolastique sur l'amour d'Anselme de Laon à Pierre Lombard*, Diss, Université Catholique de Louvain, 1981.

⁷ M.-R. GAGNEBET, « L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains », in *R.T.*, 1948, 48/3, p. 400-401.

⁸ JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *De Divisione Naturae*, II, 616 D-617 A.

naturalis de l'amour du Bien dérive de la Cause première¹. Ils ont un modèle dans le *Guide des Indécis* qui définit le *leb* comme la volonté². Cependant, une telle théorie n'a rien d'une évidence et est réfutée par Alexandre de Halès³ et Odon Rigaud⁴. En effet, cette théorie de l'amour naturel est liée à celle de l'appétit en tant que puissance passive et contribue à présenter la volonté de l'homme comme dénuée de liberté. En effet, si la volonté aime Dieu naturellement, elle ne l'aime pas volontairement.

Thomas, conscient de l'impasse doctrinale où le mène la théorie d'Aristote, donne à l'appétit naturel humain une dimension spirituelle qu'il trouve chez Denys⁵. Denys propose une doctrine selon laquelle l'amour est à la fois un principe d'union et de perfection⁶. Une formule prêtée à Denys est communément reprise depuis le XIIe siècle : « *Bonum est diffusivum sui esse* »⁷. Si la notion est utilisée en théologie à propos de l'amour partagée par la Trinité, elle n'en conserve pas moins une portée philosophique. En effet, Denys transpose l'affirmation du *Timée* pour qui la raison même de l'acte du Démonstrateur n'est autre que sa bonté. Évoquant le Bien qui se diffuse, Denys fait référence à l'œuvre créatrice de Dieu⁸. Ainsi, il définit l'être comme une participation du Bien. É.-H. Wéber a insisté, à juste titre, sur l'influence essentielle de la théorie dionysienne sur la théorie thomastique de l'amour dès le commentaire sur les *Sentences*⁹. Peut-être conscient que la formule est dérivée de Denys et

¹ ALBERT LE GRAND, *Super Divinibus Nominibus*, c. 5, p. 317, 37.

² MAÏMONIDE, *Dux seu director dubitantium*, Bâle, 1520, I, 38 : « *Significat etiam voluntatem* ».

³ M.-R. GAGNEBET, « L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains », in RT, 1948, 48/3, p. 404-405.

⁴ Ibid, p. 406.

⁵ L'influence dionysienne n'a pas été perçue par D. WELP, dans son étude *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin*, Freiburg, 1979. Au contraire d'É.-H. WÉBER dans l'ensemble de ses travaux.

⁶ DENYS L'ARÉOPAGITE, *De divinis nominibus*, c. 4, n°10.

⁷ DENYS L'ARÉOPAGITE, *De divinis nominibus*, c. 4, n°4 : « *ea quae est bonum ut substantiale bonum, ad omnia existentia extendit bonitatem* ».

⁸ DENYS L'ARÉOPAGITE, *De divinis nominibus*, c. 4, 1, 96.

⁹ É.-H. WÉBER, *Dialogue et dissensions entre saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure à Paris (1252-1273)*, Paris, 1974, p. 313-314 : « *Second point d'origine dionysienne : la conception de l'amour comme force d'union, principe moteur (...). Fondée sur la doctrine de la causalité primordiale du Bien suprême qui, dans l'interprétation thomiste, diffuse un attrait finalisateur. L'amour selon Denys lèste le thème aristotélicien d'appétit rationnel d'une dimension spirituelle et même mystique (au sens thomiste, qui reste intellectif) que le Stagirite à coup sûr n'avait pu prévoir* ».

non directement formulée par lui¹, le dominicain transforme la pensée de Denys. Dans le commentaire sur *les Noms divins*, il définit l'amour comme une adaptation (*coaptatio*) de l'appétit à l'égard de son bien. Or, il rappelle que tout ce qui est ordonné vers son bien possède d'une certaine manière celui-ci présent à soi et uni selon une certaine similitude de proportion (*proportio*)². Le recours à la notion de *proportio* sert une analyse nouvelle de l'intentionnalité propre du bien dans l'appétit. En effet, la similitude caractérise l'ordre selon lequel l'un est finalisé par la possession d'une forme qui existe en acte dans l'autre. Il s'agit de transformer la théorie aristotélicienne de la puissance et de l'acte afin de proposer une anthropologie moins marquée par une théorie physique qui ferait de l'agent un simple instrument mu par le bien. Mais si l'Aquinate corrige la théorie aristotélicienne à l'aide de Denys, il infléchit également la théorie dionysienne dans le sens finalité aristotélicienne³. F. O'Rourke a souligné que Thomas souligne plus fortement que Denys le point de vue de la primauté du bien final⁴. Cela est possible car le Bien n'est pas seulement désirable mais perfection de l'être et il meut le désir en tant qu'être parfait⁵. Thomas est proche de la position

¹ P. FAUCON, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Lille, 1975, p. 102, note 178 : « La formule Bonum est diffusivum sui, que les théologiens du Moyen Age citent comme une autorité tirée de Denys, n'appartient pas à l'auteur du Corpus dionysien. Cependant, elle condense assez heureusement un aspect de la pensée de Denys ».

² *De divinis nominibus*, IV, n° 401. E. DURAND, « L'intentionnalité de la volonté en son acte d'amour selon Thomas d'Aquin », in *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2010, p. 226-230.

³ P. FAUCON, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Lille, 1975, p. 136 : « L'étiologie thomiste concilie les vérités de provenance dionysienne et aristotélicienne et l'on doit constater, au prix de cette conciliation, que la définition téléologique du Bien selon Aristote –bonum est quod omnia appetunt– infléchit dans le sens de la finalité l'interprétation thomiste de la diffusion dionysienne ».

⁴ F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden-New York, 1992, p. 245 : « In his concept of God as Ipsum Esse Subsistens, efficient and final cause, Aquinas can incorporate the Neoplatonist primacy of Good into his own priority of Being by attributing causal priority to God as universal end of all things. Indeed, by giving priority precisely to finality, he emphasises even more strongly Dionysius' own view of the primacy of the Good. For Aquinas, it is as final cause, I. E. as the supreme instance of Goodness (because identical with with the fulness of Being) that God creates and loves all things. Indeed Aquinas thus goes further than Dionysius in giving precedence universally to goodness by interpreting the diffusion of the Good as the principle of finality itself-the first and final reason why beings are created ».

⁵ Ibid, p. 271 : « The natural love which each thing has for itself and its native impulse towards preservation of being transports it beyond itself into union with the whole ; only the universal context of all things, in unity with the absolute Good, will it encounter its total good. Each being, therefore, is incomplete within itself and has a native affinity with and need for universal being. The part is perfect only within the whole ; thus the part

tenue par Albert le Grand dans sa *Summa theologiae*¹. É.-H. Wéber a insisté sur le fait que cette théorie permet à la fois de faire de l'amour un principe moteur de l'agir libre² et de conserver en partie sa théorie de la passivité de la volonté³. En référence à l'anagogie développée par Denys, Thomas en fait un principe de nature participée. Cet amour spirituel a pour objectif naturel de s'achever par sa perfection : l'union au Bien suprême, Dieu⁴. En défendant l'union au Bien, par l'amour, le dominicain se démarque de la position intellectualiste défendue par Boèce de Dacie dans son *De Summo bono* pour qui le souverain bien consiste à connaître et à jouir du vrai⁵.

Thomas n'oppose pas l'amour naturel et l'amour de charité. Il ne définit pas l'amour naturel comme une activité nécessaire qui s'opposerait à l'amour de charité qui, lui, serait une activité libre fondée sur le don de la grâce divine. Il s'appuie sur une définition univoque de l'amour. Aussi, fait-il de l'amour la racine du vouloir et, par conséquent, du choix⁶. Il

naturally loves the whole and spontaneously seeks the good of the whole. That which is the greatest good in caused things is the good of the order of universe ».

¹ ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, I, 6, 26, 1, p. 173, 60-62.

² É.-H. WÉBER, « Dynamisme du bien et statut historique du destin créé. Du traité *Sur la chute du diable* de S. Anselme aux *Questions Sur le mal* de Thomas d'Aquin », p. 200 : « *L'amour naturel du bien n'est plus concurrent de l'amour électif ni de la liberté : sa relation avec la nature du sujet lui vaut certes priorité qui le soustrait à la liberté de spécification, mais dans la mesure où la nature et l'amour du bien selon la nature sont compris maintenant comme objets d'opération libre, l'une et l'autre relèvent de la liberté d'exercice au titre d'objet et donc de cause d'opération* ».

³ É.-H. WÉBER, *Dialogue et dissensions entre saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure à Paris (1252-1273)*, Paris, 1974, p. 321 : « *Les textes de Thomas ne la (i. e. la théorie de la passivité de la volonté) comprennent nullement comme motion de type cosmique, car ils l'explicitent par la doctrine dionysienne de l'amour dont Dieu est source* ».

⁴ L.-B. GEIGER, *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1952, p. 91 : « *c'est en présence de ce bien absolu, principe et fin de tout l'ordre du Bien que notre amour trouve enfin sa lumière définitive. Il peut désormais aimer toutes choses selon leur valeur propre, les moyens en rapport avec les fins, les biens finis selon leurs relations réciproques et leur commune subordination au bien absolu* ».

⁵ BOÈCE DE DACIE, *De Summo bono*, p. 146 : « *Summum autem bonum, quod est homini possibile secundum potentiam intellectus speculativam, est cognitio veri et delectatio in eodem* ».

⁶ M. S. SHERWIN, *By Knowledge and by Love : Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, Washington D. C., 2005, p. 99 : « *The will's natural love is the internal foundation of its elective love. As a principle instilled in us by God, natural love is always well ordered and is not a matter of choice. Natural love, however, inclines us toward good in general : it inclines us toward God as the universal common good and toward those goods that constitute our participation in the common good. To be a principle of human action, these general principles must be rendered more specific in a love we freely choose. This is what Aquinas here*

n'énonce pas que l'intensité de l'amour de Dieu dépend de la fermeté de la volonté mais précise que l'amour transforme la forme même de l'appétit¹. Il signifie que plus l'homme aime Dieu, moins son appétit est un appétit. En défendant cette théorie, L'Aquinate a deux objectifs : l'un philosophique, l'autre théologique. D'abord, il cherche d'abord à montrer davantage l'indépendance de la volonté vis-à-vis de l'intellect². Puis, il cherche à infléchir le thème de la passivité de la volonté dans un sens de la réception de l'amour divin. Dans le *De Veritate*, il a précisé que le terme naturel revêt deux sens : le premier concerne le mouvement causé de façon nécessaire par un principe interne suffisant ; le second concerne l'effet consécutif à une inclination du sujet actif³. Ainsi, Thomas maintient-il la capacité de l'appétit humain à rejoindre la cause finale. Il réaffirmera plus fortement cette théorie primordiale dans la *Prima Secundae Pars*⁴ où, en lien avec la notion de retour au principe divin, il développera une « *ontologie de l'amour* » : l'amour pousse à rechercher le bien, il devient objectif, surpasse l'appétit tout en l'incluant ; en conséquence, il devient désintéressé et moral⁵. Finalement, l'Aquinate assimile l'amour de charité à un amour d'amitié tel que l'enseigne Aristote. Duns Scot rejettera la théorie du dominicain car il refuse d'accorder à la volonté, définie comme appétit naturel, la capacité d'aimer d'elle-même⁶.

En faisant de l'amour un principe naturel, Thomas s'écarte de la théorie de l'amour de Dieu de deux grands théologiens antérieurs : Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-

calls 'elective love' (dilectio electiva), which he elsewhere simply calls 'dilectio'. Practical reasoning determines the particular good act to be done here and now. In the process of practical reasoning, our general natural love becomes specified in the act of choice, being embodied in our elective love (dilectio). As such, it becomes the principle of our chosen action ».

¹ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., ad. 13, p. 152 : « *secundum uero pertinet ad immutationem que est secundum formam* ».

² Sur ce point : M. S. SHERWIN, *By Knowledge and by Love : Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, Washington D. C., 2005, p. 63-81.

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 10, ad. 1

⁴ *Summa theologiae*, éd. Léonine, Ia-IIae, q. 26, p. 98-101 : « *De passionibus animae in speciali et primo de amore* » ; q. 27, p. 101-103 : « *De causa amoris* » ; q. 28, p. 103-107 : « *De effectibus amoris* ».

⁵ Selon la démonstration d'ensemble de J. CRUZ CRUZ, *Ontologia del amor en Tomas de Aquino*, Pamplona, 1999.

⁶ F. LOIRET, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris, 2003, p. 97 : « *Duns Scot refuse radicalement à toute volonté réduite à l'appétit, non seulement la capacité d'aimer Dieu, mais aussi la capacité d'aimer d'elle-même* ».

Thierry. Bernard présente l'amour envers Dieu comme un devoir¹. Dans une théorie inspirée d'Augustin², Guillaume définit l'amour comme « *la force de la volonté bonne* »³. Tous deux refusent de lier l'amour à un quelconque appétit. Guillaume nie que l'appétit humain puisse parvenir à saisir Dieu⁴. En revanche, il définit l'amour comme une sorte d'entendement, capable d'étreindre la vérité de Dieu et une source de connaissance car capable de pénétrer au cœur de la transcendance divine. Précisément, il restreint l'objet de l'amour à Dieu seul⁵. Au contraire, Thomas inscrit l'amour dans une dynamique général qui porte l'homme à vouloir le bien de manière naturelle.

3) La volonté a une forme d'automouvement.

¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber de diligendo Deo*, Paris, 1993, p. 60 : « *Ob duplicem ergo causam Deum dixerim propter seopsum diligendum : sive quia nihil iustius, sive quia nil diligere fructuosius potest* ».

² Augustin définit l'amour comme « *une certaine vie qui unit deux êtres ou tend à les unir : celui qui aime et l'être qui est aimé* ». Il affirme que l'amour unit davantage à Dieu que la connaissance. Il utilise l'expression de « *copulatrix voluntas* ». AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, t. 2, P. Agaësse, A. Solignac éd., Paris, 1955, VIII, 10, 14, p. 70 : « *Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare aptens, amantem scilicet, et quod amatur ?* » ; VIII, 9, 13, p. 70 : « *Ita et ipsorum vitam facit a nobis diligere formae illius dilectio, secundum quam vixisse creduntur, ert illorum vita credita in eandem formam flagrantior excitat charitatem* » ; XI, 7, 12, p. 194.

³ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De contemplando Deo*, M.-M. Davy éd., Paris, 1953, n° 18, p. 52 : « *bonae voluntatis vehementia amor in nobis dicitur* ».

⁴ J.-M. DECHANET, « *Amor ipse intellectus est. La doctrine de l'amour intellection chez Guillaume de Saint-Thierry* », in *Revue du Moyen Age Latin*, 1, 1945, p. 362-363 : « *L'amour ne nous unit à Dieu, l'amour ne nous transforme en Dieu, l'amour ne nous fait voir Dieu, que pour autant qu'il vient de Dieu, qu'il est divin ou déiforme. Or, cette merveille se réalise quand l'Esprit, Amour incréé, subsistant, Charité divine, s'écoule au-dedans de nous, informe notre propre amour et le dilate en quelque sorte à la mesure de son objet. Alors notre cœur s'emplit d'une ineffable lumière ; nous sommes prêts à 'goûter, à voir combien le Seigneur est doux', bref à expérimenter Dieu, dans la mesure où l'Esprit lui-même voudra bien nous le faire connaître. Déjà, en tant qu'il vient de nous, qu'il incarne notre appétit du Bon, du Bien, de la Vérité, l'amour peut nous procurer une certaine connaissance de Dieu, en raison même de la sympathie qui nous porte à nous modeler sur l'objet de nos désirs. Si véhément qu'il soit pourtant, notre appétit est impuissant à nous conférer autre chose qu'une lointaine similitude* ».

⁵ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Epistula ad fratres de Monte Dei*, M.-M. Davy éd., Paris, 1940, n°104, p. 144 : « *Magna enim voluntas ad Deum amor est* ».

Thomas énonce un état où la volonté « *commence à choisir* »¹. Avec cette formule, il met en valeur le mouvement propre de la volonté. Il reprend de manière plus précise un élément déjà utilisé dans le *De Veritate*. Même s'il admet la simultanéité du mouvement du désir et de celui de la cause finale, il affirme qu'un changement est intervenu dans la disposition même de la volonté². Il ne reprend plus non plus telle quelle la théorie de l'automotion, selon laquelle seuls ceux qui se meuvent eux-mêmes par l'intermédiaire de la volonté sont libres, affirmée dans le *De Veritate* et la *Summa contra Gentiles*. Selon la *Métaphysique*, toute action implique un mouvement³. Il signifie que l'action n'est pas identique au mouvement mais est composée de mouvements. L'Aquinat prêche à la volonté d'être en mouvement. Par cette précision, accorde-t-il une « concession » aux augustinien comme l'a suggéré É.-H. Wéber⁴ ? Peut-être, mais Thomas estime surtout être plus fidèle à la doctrine d'Aristote. En effet, il énonce : « *Dans le Livre VIII de la Métaphysique, le Philosophe montre par ce moyen, non pas qu'une puissance qui peut se porter sur des contraires n'est pas active, mais qu'une puissance active qui peut se porter sur des contraires ne produit pas son effet de manière nécessaire* »⁵. La précision est essentielle : le dominicain ne définit pas la volonté à la fois comme le principe et le terme du mouvement.

Fidèle au *De anima*, Thomas maintient que la volonté est d'abord en puissance de choisir puis qu'elle choisit en acte⁶. En effet, il fait de la volition un acte dans lequel existent à la fois l'automouvement de la volonté et une motion par l'objet voulu. Il rejoint la théorie stoïcienne selon laquelle l'action extérieure d'un être se double d'une action en lui-même.

¹ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., p. 146 : « *Voluntas aliquando incipit eligere cum prius non eligeret* ».

² *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., obj. 17, p. 146 : « *aut igitur transmutatur a dispositione in qua prius erat* ».

³ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, III, 2, 996 a 27.

⁴ É.-H. WÉBER, *Dialogue et dissensions entre saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure à Paris (1252-1273)*, Paris, 1974, p. 323 : « *La part du sujet reconnue et concédée aux interlocuteurs augustinien, Thomas entreprend de démontrer que cet exercice (i. e. l'agir humain) repose sur une certaine 'passivité' métaphysique de l'appétit rationnel* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., ad. 16, p. 152 : « *quod Philosophus in VIII Metaphysice ostendit per illud medium, non quod aliqua potentia non sit actiua ad contraria se habens, set quod potentia actiua ad contraria se habens non ex necessitate producit suum effectum* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., p. 152 : « *quod uoluntas quando de nouo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc quod prius erat eligens in potentia et postea fit eligens actu* ».

Sénèque soutient que « *rien ne peut être mû par autre chose, s'il n'y a quelque chose de mobile par soi-même* »¹. Cette action purement immanente à l'agent est un mouvement que le *pneuma* engendre en lui-même. L'Aquinate doit cette notion à la *Physique* qui présente le principe de l'automouvement². Cette notion appelle, dans sa possibilité, la distinction formelle de l'actif et du réceptif dans la même nature ou dans le même sujet. Aristote explique que l'automouvement peut se produire si chacune des parties du mobile meut l'autre ou si certaines parties du moteur se meuvent elles-mêmes ou, encore, si l'une des parties du moteur meut l'autre. Cependant, la totalité du mobile ne peut être mue par elle-même. Dans son commentaire de la *Physique*, Thomas relève que lorsqu'il est dit qu'un être se meut lui-même, seulement une partie de cet être meut et les autres sont mues³. Aussi, contrairement à Albert le Grand⁴, l'Aquinate ne réfute pas totalement la théorie de la passivité de la volonté. En effet, il n'admet pas que ce qui est créé puisse se mouvoir seul. Il connaît l'affirmation d'Averroès pour qui tout ce qui est en puissance parvient nécessairement à l'acte⁵. En réalité, selon l'*Éthique*, seul ce qui mû par un principe extérieur sans que l'agent y contribue est mû par violence⁶. Un moteur extérieur est nécessaire. Aussi, la volonté ne saurait être seule la cause de son mouvement.

IV. La volonté est un « *moteur mû* ».

1) La volonté et l'intellect concourent dans l'acte libre.

¹ SÉNÈQUE, *Quaestiones Naturales*, II, 8, 1 : « *non posse quicquam ab alio moveri, nisi aliquis fuerit mobile ex semetipso* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, F. Bossier et J. Brams éd., Leiden-New York, 1990, VIII, 257 b-258 b 9, p. 301-303. Sur ce point : B. MORISON, « Self-motion in *Physics* VIII », in A. Lakks, M. Rashed éd., *Aristote et le mouvement des animaux*, Villeneuve d'Ascq, 2004, p. 67-79.

³ In *Libros Physicorum*, n°1053.

⁴ ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus*, B. Geyer éd., t. 17/1, Münster, 1975, « *Quod vero IX dicunt liberum arbitrium esse potentiam passivam et non activam, et ideo de necessitate moveri ab appetibili, omnino absurdum est, et contra principia ethicorum philosophorum* ».

⁵ AVERROÈS, *Physica*, VIII, n°64.

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Louvain-Bruxelles, 1972, III, 1, 1110, a. 2-3.

Fidèle à ses premières théories et au *De anima*, Thomas maintient que l'intellect et la volonté concourent dans l'acte libre¹. D. Westberg a relevé que l'Aquinate précise, plus rigoureusement que dans ses écrits précédents, le lien entre l'intellect, la volonté et l'objet voulu². En effet, le dominicain pose que l'intellect et la volonté portent sur un objet qui leur est extérieur. Il fait de cet objet le moteur des puissances de l'âme. Comme dans ses écrits antérieurs, il assimile le moteur de l'intellect et celui de la volonté. En promouvant la théorie d'un moteur identique, il défend l'idée d'une inclusion réciproque des activités cognitives et volitives³. En défendant le rôle de l'intellect dans l'acte libre, Thomas vise les théologiens augustinisants qui, se référant à Bonaventure⁴, promeuvent la théorie de la supériorité de la volonté que systématisera Roger Marston⁵ et que reprendra Duns Scot⁶. Thomas vise notamment Jean Peckham qui, vers 1270, professe cette théorie dans son commentaire sur les *Sentences*⁷ et dans ses *quodlibets*⁸. Cependant, l'Aquinate apporte une modification essentielle à sa théorie antérieure. Dans le *De Veritate* et dans la *Summa contra Gentiles*, il

¹ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., p. 148 : « *Hoc autem actuum siue motuum principium in hominibus prorie est intellectus et uoluntas, ut dicitur in III De anima* ».

² D. WESTBERG, « Did Aquinas Change his Mind about the Will ? » in *The Thomist*, 58/1, 1994, p. 56 : « *Free choice is a matter of choosing, on the part of both reason and will, the bonum intellectum. This never changes in Thomas* ».

³ Ibid, p. 51 : « *The most essential point to grasp is that reason and will do not work in sequence but in harmony, at the same time* » ; F.-X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1991, p. 123-126 ; L. BOGLIOLO, « La mutua implicanza di intelletto e volontà », in *Doctor Communis*, 50, 1997, p. 197-204.

⁴ Pourtant, Bonaventure ne discute en rien de ce problème. B. KENT, *Virtues of the Will*, Washington D. C., 1995, p. 96 : « *Bonaventure (...) never discusses the question ex professo* ».

⁵ ROGER MARSTON, *Quaestiones Disputatae. De emanatione aeterna. De statu naturae lapsae et de anima*, Firenze, 1932, q. 6, p. 333-345. Sur ce point : E. STADTER, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, München-Paderborn-Vienn, 1971, p. 260-262.

⁶ Sur ce point : D. DEMANGE, *Jean Duns Scot. La théorie du savoir*, Paris, 2007, p. 25-76 : « *La théologie de la connaissance* ».

⁷ G. MELANI, « Doctrina », in JEAN PECKHAM, *Tractatus de anima*, Firenze, 1948, p. 99-100 : « *Ingeniosus magistrum suum S. Bonaventuram, qui principatum tribuit voluntati libenter sequitur, et quod pluries asserit in I Sententiarum etiam in Tractatus de anima plus minusve repetit. Voluntas ergo ceteris potentiis imperat, v. g. rationi practicae et super omnes, etiam super intellectum, ipsa seve elevat* » .

⁸ JEAN PECKHAM, *Quodlibet I*, q. 5, a. 6, 3, p. 19 : « *Optima potentia est voluntas quae omnes alias movet et perficit* ».

accordait à l'objet d'être d'abord « d'intellection »¹. Dans le *De Malo*, il lui accorde d'être d'abord « voulu ». Influencé par le *De anima*, il fait de l'objet de la volonté la cause finale et réduit la volonté à être une cause formelle de son acte. Il rejoint une analyse d'Albert le Grand². À la suite des critiques adressées par les augustinien, l'Aquinat mineur désormais le rôle de l'intellect agent³.

K. L. Flannery a montré que Thomas n'estime probablement pas proposer une théorie opposée à celle d'Aristote⁴. Celui-ci remarque notamment qu'« *il est au moins manifeste qu'il y a là deux principes qui, alternativement, sont à l'origine du mouvement : l'appétit et l'intelligence* »⁵ et qu'« *il s'agit de l'intelligence qui raisonne en vue d'un but et qui est propre à exécuter l'action (...) et de l'appétit qui vise toujours un but. C'est, en effet, l'objet de l'appétit qui constitue le point de départ de l'intelligence exécutive alors que son terme ultime constitue le point de départ de l'action. Il est par conséquent tout à fait logique que les deux principes qui apparaissent moteurs soient l'appétit et la réflexion exécutive. Car c'est l'objet de l'appétit qui déclenche le mouvement. Et la raison, pour quoi la réflexion est motrice, c'est qu'elle a pour point de départ cet objet de l'appétit* »⁶. Thomas ne mentionne pas de telles notions dans son commentaire du *De anima*. Dans le *De Malo*, il ne sépare pas intellect et volonté mais accorde une causalité plus précise à chaque puissance. Concernant la liberté de spécification, il fait de l'intellect la cause formelle de l'acte de la volonté et non plus la cause efficiente, comme dans ses écrits antérieurs. Dans la liberté d'exercice, la volonté est la cause efficiente. Il propose une théorie qui accorde à la volonté non pas une autonomie vis-à-vis de la raison⁷ mais une prédominance. Il doit sa théorie de la spécification au *De anima*¹ et sa théorie de l'acte à l'*Éthique*².

¹ É.-H. WÉBER, *Dialogue et dissensions entre saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure à Paris (1252-1273)*, Paris, 1974, p. 203-311.

² ALBERT LE GRAND, *De anima*, II, II, 1, éd. Cologne, VII, 1, 67-70, p. 84.

³ É.-H. WÉBER, dans son *Dialogue et dissensions*, p. 244-250, évoque la « *majoration du rôle de l'intellect agent* » avant 1270. Il présente la théorie thomasienn d'avant 1270, dans son étude *L'homme en discussion à l'université de Paris*, p. 258-264. Il présente la mise au point, dans son étude *La personne humaine*, p. 329-337.

⁴ K. L. FLANNERY, *Acts Amid Precepts. The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas 's Moral Theory*, Washington D. C., 2001, p. 111-143.

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 10, 433 a 9.

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 10, 433 a 15-20.

⁷ Comme l'ont suggéré É. GILSON, *Le thomisme*, Paris, 1997, 6^e éd., p. 308 : « *Considérons (...) le point de vue de la spécification de l'acte. Là encore, on n'observe aucune nécessité. Quel est, en effet, l'objet capable de mouvoir la volonté ? c'est le bien appréhendé par l'intellect comme convenable : bonum conveniens*

2) La volonté n'est pas une puissance « radicalement active ».

O. Lottin a affirmé par deux fois que Thomas fait de la volonté une puissance « active »³. H.-M. Manteau-Bonamy a avancé que l'Aquinate fait de la volonté une puissance « radicalement active »⁴. Il n'en est rien. Désireux de s'écarter de toute théorie imprégnée de la physique aristotélicienne, le dominicain n'utilise plus la notion de *causa sui*⁵. Il doit cette plus grande prudence concernant l'automotion à une meilleure connaissance de la *Physique* et concernant la motion de la volonté au *De anima* qu'il a commenté. En effet, pour Aristote, il n'existe pas d'auto-affection. Dans son traité *De l'âme*, il réfute longuement les théories de ceux, et notamment les platoniciens⁶, qui affirment l'automotion de l'âme⁷. Henri de Gand et Gauthier de Bruges relèveront que la théorie de l'automouvement sans distinction entre

apprehensum. Si donc un certain bien se trouve proposé à l'intellect, et si l'intellect y voit un bien sans toutefois le considérer comme convenable, ce bien ne suffira pas à mouvoir la volonté » ; J. KEENAN, in *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa theologiae*, Washington D. C., 1992, p. 47 : « As first mover, the will's movement is independent and prior to reason's presentation of the object, and thus its movement becomes the key for understanding the will » ; ou K. RIESENHUBER, dans diverses études : *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten : Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, München, 1971 ; « The Bases and Meaning of Freedom in Thomas Aquinas », in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 48, 1974, p. 99-111 ; « Der Wandel des Freiheitsverständnisses von Thomas von Aquin zur frühen Neuzeit », in *Rivista di Filosofia Neo-scholastica*, 66, 1974, p. 946-974.

¹ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 7, 431 b 2-10.

² ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Louvain-Bruxelles, 1972, VII, 1147 b 3-5.

³ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, I, Gembloux, 1942, p. 253 : « Gauthier de Bruges, Gérard d'Abbeville, Albert le Grand avaient fortement souligné le caractère actif de la volonté. Or autant qu'eux, saint Thomas l'accentue » ; in « Liberté humaine et motion divine », p. 161 : « Gauthier de Bruges, Gérard d'Abbeville, Albert le Grand avaient fortement souligné le caractère actif de la volonté. Or autant qu'eux, saint Thomas l'accentue ».

⁴ H.-M. MANTEAU-BONAMY, in « La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin. La datation de la Question disputée *De Malo* », p. 22. Pourtant, celui-ci relève que si la volonté de l'homme est « une puissance radicalement active, en sa nature même [...] elle n'est pas toujours en acte ».

⁵ Comme l'a noté également B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas*, Toronto, 2005, rééd., p. 318 : « The fundamental thesis from the commentary on the Sentences to the Pars prima inclusively is that the free agent is the cause of its own determination ».

⁶ PLATON, *Les Lois*, X, 986 A.

⁷ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, I, 3, 405 b 31-406 b 25.

moteur et mû apparaît comme une contradiction¹. Pour justifier sa théorie, Aristote s'appuie sur une notion développée également dans sa *Physique* : une puissance infinie ne peut résider dans un corps fini². En conséquence, il est impossible que ce qui se meut soi-même se meuve « en totalité »³. Dans son commentaire sur la *Physique*, Thomas s'est attardé sur les raisons par lesquelles Aristote réfute cette théorie. D'abord il relève qu'une chose ne peut se mouvoir elle-même car il n'y a pas d'identification entre le moteur et le mû⁴. Il distingue le mouvement qui meut du mouvement qui est reçu⁵. Deux mouvements différents impliquent deux choses distinctes. Ensuite, il s'appuie sur la distinction entre la puissance et l'acte. Le moteur est en acte. Ce qui est en puissance ne peut être mû que par ce qui est en acte⁶.

Plus que d'accorder une concession aux augustinisants, Thomas accorde plutôt une concession aux « averroïstes ». Un commentaire anonyme du *De anima* demande « si l'âme se meut elle-même »⁷. Citant Aristote et Averroès, il nie que la volonté soit automotrice. Il retient comme argument que « l'âme meut et est mue »⁸. Siger de Brabant affirmera une théorie similaire dans ses *Quaestiones in Metaphysicam*⁹. Au contraire, Gérard d'Abbeville refuse cette théorie. Comme Gauthier de Bruges, Gérard consacre une question à ce thème¹⁰. Il l'explique en précisant que cela ne correspond ni à la nature de l'homme, ni à la condition

¹ J. DECORTE, « Der Einfluss der Willenspsychologie des Walter von Brügge OFM auf die Willenspsychologie und Freiheitslehre des Henrich von Gent », in *Franziskanische Studien*, 65, 1983, p. 223-227.

² ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, F. Bossier et J. Brams éd., Leiden-New York, 1990, VIII, 267 b 26-27.

³ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, F. Bossier et J. Brams éd., Leiden-New York, 1990, VIII, 5, 257 b 2-6, p. 301 : « *Impossibile igitur est ipsum movens se ipsum penitus movere ipsum se ipsum ; ferretur enim utique totum et ferret secundum eandem loci mutatiuonem, unum cum sit et individuum specie, et alteraretur et aleteraret, quare doceret utique et docetur simul, et sanaret et sanaretur secundum eandem sanitatem* ».

⁴ *In Libros Physicorum*, n°1052.

⁵ *In Libros Physicorum*, n°1052.

⁶ *In Libros Physicorum*, n°1053.

⁷ *Quaestiones de anima*, M. Giele éd., p. 49-51 : « *Utrum anima movetur per se* ».

⁸ *Quaestiones de anima*, M. Giele éd., p. 51 : « *Anima isto modo movet et movetur* ».

⁹ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy éd., L. V, q. 6, p. 323-328 : « *Utrum potentia activa sit principium transmutandi alterum secundum quod aleterum* ».

¹⁰ GÉRARD D'ABBEVILLE, « Le *Quodlibet* 14 de Gérard d'Abbeville », P. Grand éd., A. H. D. L. M. A., 31, 1964, q. 2, resp. p. 245 : « *Ad primam questionem dic quod voluntas est potentia non pure passiva sed etiam activa* ».

du libre arbitre¹. Il précise que « *la volonté est ce qui peut réfréner l'appétit* »². Il s'appuie sur la définition du libre arbitre par Pierre Lombard et sur Jean Damascène pour faire de la volonté une puissance active et non passive. Il affirme que le libre arbitre est actif car il permet l'action et l'opération. Il fait de l'homme la cause de son propre agir. Au contraire, comme É.-H. Wéber l'a relevé, Thomas maintient, au moins en partie, sa théorie de la passivité de la volonté³, même s'il évite soigneusement d'utiliser le terme⁴. Comme l'Aquinat l'a affirmé dans la *Prima Pars*, la volonté est un « *moteur mû* ».

3) La volonté a besoin d'un moteur extérieur.

Ayant, de nouveau, défini la volonté comme un appétit, Thomas lie l'action de la volonté à un moteur extérieur⁵. Il applique la théorie qu'Aristote utilise pour définir la sensation. Citant la *Physique*⁶, il énonce qu'« *un mouvement a nécessairement un moteur* »⁷. Il ne dissocie plus la causalité efficiente de la causalité finale : toute cause efficiente agit sous la motion de la fin. É.-H. Wéber a longuement insisté sur ce point : l'Aquinat met en valeur

¹ GÉRARD D'ABBEVILLE, « Le *Quodlibet* 14 de Gérard d'Abbeville », P. Grand éd., *A.H.D.L.M.A.*, 31, 1964, resp., p. 249 : « *Ad secundam questionem dic quod impossibile est liberum arbitrium ex necessitate moveri ab appetibili propter tria : Primo ex sue creationis conditione, Secundo e liberi arbitrii ratione* ».

² GÉRARD D'ABBEVILLE, « Le *Quodlibet* 14 de Gérard d'Abbeville », P. Grand éd., *A.H.D.L.M.A.*, 31, 1964, q. 3, resp, p. 251 : « *voluntate est ut possit refrenare appetitum suum* ».

³ É.-H. WÉBER, *Dialogue et dissensions entre saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure à Paris (1252-1273)*, Paris, 1974, p. 325 : « *En somme la doctrine de la motion de la volonté par l'objet désiré et donc de la passivité de la volonté, Thomas la maintient intégralement* » ; *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris, 1991, p. 455-457 : « 'Passivité' de la volonté ».

⁴ Comme l'a noté O. LOTTIN, in « La preuve de la liberté humaine chez saint Thomas d'Aquin », p. 328 : « *En toute cette démonstration saint Thomas évite soigneusement la formule de 'puissance passive' pour désigner la volonté* ».

⁵ D. WESTBERG, « Did Aquinas Change his Mind about the Will ? » in *The Thomist*, 58, 1994, p. 54 : « *This term potentia passiva should be interpreted in the same frame-work of Aristotelian physics and metaphysics as Thomas developped it, and not given a psychological connotation which seems to make the agent 'passive' with respect to his choices and actions. As Thomas develops the operations of the intellect and will as 'passive potencies' he employs a technical expression indicating their relation to an external reality* ».

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, F. Bossier et J. Brams éd., Leiden-New York, 1990, VIII, 7, 254 b 24.

⁷ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., obj. 17, p. 147 : « *Mouens autem imponit necessitatem mobili* ».

la théorie de la motion par l'objet voulu¹. Il suit en cela Aristote qui affirme que « *le premier de tous les moteurs est l'objet de l'appétit, puisqu'il met en mouvement sans être mû* »². Il admet que l'objet de l'intellect est principe premier dans l'ordre de la cause formelle tandis que l'objet de la volonté est principe premier dans l'ordre de la cause finale. Il définit cet objet comme le fondement de l'action. Thomas fait de Dieu la cause finale qui meut toute chose vers sa fin.

Thomas propose-t-il une théorie nécessitante ? B. J. Shanley, suivant B. Lonergan, a affirmé que la présence permanente de la théorie aristotélicienne de la prémotion³. Interprétant la théorie thomasiennne à la lumière du commentaire sur la *Physique*, B. Lonergan a appliqué les notions de prémotion physique à la providence, sans relever que, sur ce point, l'Aquinate corrige Aristote à l'aide de Denys et, qu'en conséquence, il écarte la théorie de la prémotion physique dans la question 6. Car, désormais, Thomas envisage plus probablement cette causalité comme d'ordre métaphysique, ce qui dans son esprit, préserve la liberté de l'homme. À la suite du débat sur l'éternité du monde entamé en 1270, le dominicain a placé la Cause première aristotélicienne hors de la création⁴. Assimilant cette Cause première à Dieu, il admet qu'elle influe sur l'acte humain. Influencé sur ce point par Averroès, il accorde à Dieu d'exercer sur la créature intellectuelle une causalité d'ordre noétique⁵. Il définit cette causalité d'ordre noétique comme étant une causalité finale et non formelle et lui accorde de donner à la volonté son efficacité. Cependant, cette thèse est jugée insatisfaisante par les maîtres augustinisants car elle continue à faire de Dieu le moteur du mouvement de la

¹ Sur ce point : É.-H. WÉBER, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris, 1991, p. 459-462 : « Motion de l'appétit volitif par l'objet voulu ».

² ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 10, 433 b 10.

³ B. J. SHANLEY, « Divine Causation and Human Freedom in Aquinas », in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1998/1, p. 112 : « *Aquinas's basic argument for the will's need to be moved by God as an exterior efficient cause is really nothing other than an application to the created will of the general thesis that whatever is moved must ultimately depend upon an unmoved mover in order to account for its transition from potency to act* ».

⁴ *Sur l'éternité du monde*, O. Boulnois trad., sol. 9, Paris, 2004, p. 91 : « *tout comme la nature divine précède la créature par la dignité et la causalité, de même la durée divine précède la créature selon les mêmes modalités* ».

⁵ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas*, Toronto, rééd., 2005, p. 285-287.

volonté. La thèse qui affirme que la volonté est mue nécessairement par son objet sera condamnée le 7 mars 1277¹.

S'il cherche à préciser les particularités propres de la volonté, Thomas n'affirme pas, comme le fait Albert le Grand, dans sa *Summa De bono*, que la volonté meut la raison et que l'acte de la raison est volontaire². Il n'affirme pas comme le fera Pierre-Jean Olivi que la volonté est une faculté exclusivement active qui domine toutes les autres facultés. Plus encore que dans ses œuvres antérieures, Thomas n'oppose pas intellect et volonté et lie leur action de manière à la fois plus forte et plus précise. Sa théorie s'apparente, sur ce point seulement, à celle d'Henri de Gand³ qui affirme, dans la question 6 de son *quodlibet* IX que les deux facultés se compénètrent⁴. Il y consacre une longue question intitulée : « *Utrum voluntas moveat se ipsam* »⁵. S'appuyant sur le commentaire du *De motibus animalium* d'Albert le Grand⁶, Henri lit Aristote contre Thomas. Le premier, il rejette de manière catégorique la théorie de la volonté comme moteur mû. Il relève qu'il est impossible d'être à la fois mouvant et mû. Il effectue un classement ontologique des différents êtres selon leur capacité à se mouvoir eux-mêmes. Il relève six degrés dans sa hiérarchie : la volonté divine, la volonté divine dans l'acte de vouloir, l'intellect créé dans l'acte de penser, les corps lourds dans l'acte de se mouvoir, l'être vivant dans l'acte de se mouvoir lui-même et l'être qui engendre⁷. Se

¹ N°164, in *La condamnation parisienne de 1277*, D. Piché éd., Paris, 1999, p. 128 : « *Quod homo in omnibus actionibus suis sequitur appetitum, et semper maiorem. -Error, si intelligatur de maiori in mouendo* ».

² ALBERT LE GRAND, *De Bono*, IV, 1, 1, ad. 1.

³ Comme l'a noté, pour d'autres textes, R. MACKEN, « La doctrine de saint Thomas concernant la volonté et les critiques d'Henri de Gand », in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*, Napoli, 1976, p. 90 : « *Thomas insiste en d'autres endroits sur la compénétration de l'intelligence et de la volonté* ».

⁴ HENRI DE GAND, *Quodlibet* IX, R. Macken éd., Louvain, 1983, q. 6, sol., p. 139-149. Sur ce point : R. MACKEN, « L'interpénétration de l'intelligence et de la volonté dans la philosophie d'Henri de Gand », in *L'homme et son univers au Moyen Age*, C. Wenin éd., Louvain-la-Neuve, 1986, p. 808-814.

⁵ HENRI DE GAND, *Quodlibet* IX, R. Macken éd., Louvain, 1983, q. 5, p. 99-139.

⁶ ALBERT LE GRAND, *De motibus animalium*, éd. A. Borgnet, Paris, 1890, 257-300. P. DE LEEMANS, « The Discovery and Use of Aristotle's *De Motu Animalium* by Albert the Great », in J. A. Aertsen, A. Speer éd., *Geistleben im 13. Jahrhundert*, Berlin-New York, 2000, p. 170-188.

⁷ HENRI DE GAND, *Quodlibet* IX, R. Macken éd., Louvain, 1983, q. 5, p. 100 : « *Ille autem sex quae dicto modo se habent per ordinem secundum rationem movendi, sunt ista : primum est voluntas divina in volendo ; secundum est voluntas creata in volendo, de qua est quaestio, et propter quam ad maiorem declarationem eius de aliis sermonem inducimus ; tertium est intellectus creatus in intelligendo ; quartum est grave aut leve in movendo se ipsum, de quo procedit secunda obiecto ; quintum est animal in movendo se ipsum motu progressivo ; sextum est generans in movendo alius extra se separatum ad alicuius generationem* ».

référant au *De anima*¹, Henri propose quatre catégories : le mouvant non mû², le mouvant mû³, le mouvant mû mais qui se meut de la même manière qu'il est mû⁴ et le mû non mouvant⁵. Il définit la volonté humaine comme la plus proche de l'identité du voulant et du voulu après la volonté divine. Il réfute la théorie de Thomas portant sur la liberté de spécification et la liberté d'exercice. Il relève deux possibilités : soit la spécification est une pure monstration du bien par l'intellect⁶ ; soit elle est une inclination créée dans la volonté⁷. D'abord, Henri montre que si la spécification est une simple monstration, la volonté n'est mue ni par l'intellect ni par la pensée car, en effet, une monstration ne meut pas⁸. Henri nie que la connaissance d'un objet oblige la volonté à vouloir : l'intellect montre l'objet mais ne cause pas la volition car il n'est qu'une cause par accident. Le maître gantois fait de la connaissance une condition du vouloir mais refuse qu'elle soit le déclencheur du vouloir. Puis, Henri montre que si la spécification est une inclination produite dans la volonté, cette inclination peut être soit une simple inclination, comme un *habitus*⁹, soit un vouloir¹⁰. En effet, il affirme que si l'inclination est une simple inclination, la volonté conserve le vouloir et que si l'inclination est un vouloir, la volonté ne conserve pas le vouloir¹¹. Selon Henri, si

¹ B. GOEHRING, *Henry of Ghent on Cognition and Mental Representation*, Diss, Cornwell University, 2005.

² HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, R. Macken éd., Louvain, 1983, q. 5, p. 104 : « *primum est movens non motum* ».

³ HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, R. Macken éd., Louvain, 1983, q. 5, p. 104 : « *Secundum est movens motum* ».

⁴ HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, R. Macken éd., Louvain, 1983, q. 5, p. 104 : « *tertium movens motum, et eodem motu movens quo movet* ».

⁵ HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, R. Macken éd., Louvain, 1983, q. 5, p. 104 : « *Quartum est motum non movens* ».

⁶ HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, R. Macken éd., Louvain, 1983, q. 5, p. 122 : « *Aut enim est pura ostensio sive oblatio boni facta voluntati ab intellectu* ».

⁷ HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, R. Macken éd., Louvain, 1983, q. 5, p. 122 : « *aut est aliqua inclinatio facta in voluntate* ».

⁸ HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, R. Macken éd., Louvain, 1983, q. 5, p. 122 : « *tunc voluntas nec a bono intellectu nec ab ipso intellectu movetur, quia nihil movetur ab aliquo nisi aliqua impressione* ».

⁹ HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, R. Macken éd., Louvain, 1983, q. 5, p. 122 : « *illa inclinatio non est aliqua volitio, sed impressio aliqua inclinans ad volendum sicut pondus, quemadmodum ipsum inclinat aliquis habitus existens in ipso* ».

¹⁰ HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, R. Macken éd., Louvain, 1983, q. 5, p. 122 : « *est aliqua volitio sive actus volendi* ».

¹¹ HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, R. Macken éd., Louvain, 1983, q. 5, p. 122 : « *illa inclinatio sit aliqua volitio, ut huiusmodi inclinatio non sit nisi quoddam velle* ».

l'inclination est un acte qui consiste à introduire un vouloir, la volonté n'est pas libre de ne pas vouloir.

À la suite de Gauthier et d'Henri, Duns Scot, refusant la continuité de la nature et de la volonté¹, rejettera la théorie de Thomas en présentant la volonté naturelle comme rien d'autre que l'ordination de la volonté à sa perfection propre². Selon le franciscain, présenter la volonté comme un appétit revient à se tromper sur son essence même. En constituant la notion d'une volonté comme *appetitus intellectivus sine libertate*, Duns Scot s'opposera radicalement à toute compréhension appétitive de la volonté et fondera la liberté comme moteur non mû³. En écartant toute finalisation interne de la volonté, il refusera que la volonté de la fin soit nécessaire⁴. Néanmoins, contrairement à Pierre de Jean-Olivier et Henri de Gand, il maintiendra l'influence de l'objet sur la volonté en tant que cause partielle de la volition⁵. Il distinguera l'efficace causale de l'objet dans l'opération de la volition et l'efficace causale de l'objet sur la volonté⁶. Refusant la distinction puissance et acte issue de la *Physique*, en affirmant que le même mouvement peut être à la fois principe du mouvement, à condition qu'il soit principe équivoque, Jean Duns Scot, influencé sur ce point par Henri de Gand, défendra l'automotion de la volonté⁷. Seul Guillaume de la Mare reprend, dans ses questions disputées, tenues vers 1274, une position qui entend suivre Aristote. Il consacre une question à ce thème : « *Utrum voluntas sit potentia activa vel passiva* »⁸. Soucieux de ne pas contredire Aristote, il affirme que la volonté est passive vis-à-vis de son objet et active vis-à-vis des facultés qu'elle mobilise pour atteindre l'objet voulu. Mais, telle n'est pas la théorie

¹ Sur ce thème : T. HOFFMANN, « The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus », in *A.H.D.L.M.A.*, 66, 1999, p. 189-224.

² Sur ce point : F. LOIRET, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris, 2003, p. 81-97.

³ Sur ce thème : R. EFFLER, *John Duns Scotus and the Principle 'Omne quod movetur ab alio movetur'*, New York, 1962.

⁴ Sur ce point : F. LOIRET, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris, 2003, p. 15-167.

⁵ Dans le *Ordinatio*, t. 2, I, d. 1, P. 2, q. 2, 157, p. 167, Duns Scot énoncera que la cause finale est cause « métaphoriquement » : « *Sicut aliquod agens proprie necessario movet aliquid contingenter, sic aliquod agens metaphorice necessario movet aliquid contingenter. Illud enim finis est necessario movet efficiens, puta agens naturale, movet necessario-metaphorice, quia necessario amatur vel appetitur naturaliter ; quia autem movet efficiens contingenter, movet contingenter-metaphorice* ».

⁶ F. LOIRET, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris, 2003, p. 115 : « L'objet comme cause partielle de volition ».

⁷ Ibid, p. 72-80 : « La possibilité de l'automouvement ».

⁸ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, t. I, Gembloux, 1942, p. 272-273.

thomienne. En effet, l'Aquinat affirme que la volonté est mue de deux façons : d'abord par l'exercice de l'acte et, ensuite, par la spécification par l'objet voulu. Pourquoi la condamnation de 1270 n'entraîne-t-elle pas de modification radicale de sa théorie ? D. Westberg a identifié la raison : la condamnation refuse la théorie de la passivité du libre arbitre ; elle ne porte pas sur la passivité de la volonté¹. La théorie de la volonté comme puissance passive sera condamnée le 7 mars 1277², visant principalement les écrits des maîtres es-arts, dont Siger de Brabant³.

4) La volonté est libre.

a) La volonté est libre en exercice.

Thomas assure que la volonté est libre en exercice, c'est à dire libre d'agir ou de ne pas agir. Pourtant, marqué par le *De anima*, il lui est impossible de prétendre que la volonté est identiquement elle-même en puissance et en acte. Il énonce : « *Comme la volonté n'est pas toujours en acte de vouloir délibérer, il est nécessaire qu'elle soit mue à délibérer. Si c'est par elle-même, il faut de nouveau qu'une motion volontaire l'y amène, et par une délibération antérieure ; et comme il est impossible de régresser à l'infini, il faut donc poser que, concernant la motion d'un sujet qui n'est pas toujours en acte, la motion première vient d'un principe extérieur inspirant à la volonté de commencer à vouloir* »⁴. Le théologien estime

¹ D. WESTBERG, « Did Aquinas Change his Mind about the Will ? » in *The Thomist*, 58, 1994, p. 55 : « *In December of 1270 a number of philosophical errors were condemned by the Bishop of Paris, Stephen Tempier. The ninth seems to be directed at Thomas Aquinas : 'That free choice is a passive potency, not active ; and that it is necessarily moved by what is desirable', but the substitution of liberum arbitrium for appetitus makes a considerate difference. For Thomas free choice is the principle of action, the product of both intellect and will in act* ».

² N°194, in *La condamnation parisienne de 1277*, D. Piché éd., Paris, 1999, p. 138 : « *Quod anima nichil uult, nisi mota ab alio a se. Unde illud est falsum : anima seipsa uult.- Error, si intelligatur mota ab alio scilicet ab appetibili uel obiecto, ita quod appetibile uel obiectum sit tota ratio motus ipsius uoluntatis* ».

³ R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés*, Paris, 1977, p. 231 : « *L'origine de la proposition censurée doit être cherchée dans les écrits des maîtres es-arts, Siger de Brabant principalement* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un, resp, p. 149 : « *Set cum uoluntas non semper uoluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moueatur ad hoc uelit consiliari ; et si quidem a se ipsa, necesse*

résoudre le problème posé par la nature de la volonté en tant qu'appétit. Il se démarque ainsi de Siger de Brabant lequel développe une théorie de la liberté humaine fondée sur l'intellect. Néanmoins, l'Aquinate n'adopte pas la théorie de Gauthier de Bruges qui refuse de faire de la volonté un appétit et, d'emblée, la présente comme une puissance indéterminée¹. Bien que supposant une orientation au bien en général, celui-ci présente la volonté comme possédant une liberté d'indifférence face à ce que lui présente la raison². Il admet que seul le moteur est en acte. En conséquence, il en déduit que la volonté, qui est une puissance, doit être mue et qu'elle ne semble pas être maîtresse de ses actes³. Gauthier vise Aristote, et notamment sa *Physique*, mais également ses commentateurs : Thomas et également Siger de Brabant, probablement influencé par celui-ci⁴. Pourtant, le franciscain admet que la volonté doit être mue mais pas de la façon dont l'Aquinate l'entend.

b) La volonté est libre dans la spécification de l'acte.

est iterum quod motum uoluntatis precedat consilium et consilium precedat actus uoluntatis ; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere quod quantum ad primum motum uoluntatis mouetatur uoluntas cuiuscumque non semper actu uoluntatis ab aliquo exteriori, cuius instinctu uoluntas uelle incipiat ».

¹ GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, É. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 4, obj. 1, p. 34 : « *Voluntas de se indeterminate est ad opposita indifferens ; ergo ad hoc quod unum illorum velit tantum, oportet quod per aliquid determinetur ad volendum ; illud autem quod ipsam determinat non est ipsamet, quia indeterminatum non determinat ; ergo erit aliud ab ipsa, nomisi bonum aliud ratione apprehensum ; igitur determinatur ad unum oppositum velut sibi propositorum per bonum appetibile sibi a ratione oblatum ; sed quod sic determinatur ad unum tantum necessatur per illud, ergo voluntas necessatur* ». Sur ce point : E. STADTER, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, München-Paderborn-Vienn, 1971, p. 68-78 : « Die Stellung des Willens im freien Akt ».

² GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, É. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 5, II, ad. 14, p. 55 : « *dic quod (i.e. voluntas) habet libertatem indifferentiae a ratione* ».

³ GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, É. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 4, arg. 5, p. 35 : « *igitur voluntas non movet se nec est domina sui actus* ».

⁴ C. J. RYAN, « Man's Free will in Siger of Brabant », in *Medieval Studies*, 45, 1983, p. 194, note : « *the possibility must be entertained that the De veritate was not the source, or not the only source* ».

O. Lottin a avancé que Thomas promeut une théorie de l'autodétermination de la volonté¹. M. Corbin a repris cette affirmation². En effet, l'Aquinate accorde à la volonté un pouvoir sur ses propres actes : « *il est d'abord évident que la volonté est mue par elle-même : en effet, de même qu'elle meut les autres puissances, elle se meut aussi elle-même* »³. S'appuyant sur sa démonstration précédente, il fait de la volonté la propre cause efficiente de son mouvement : la volonté se meut elle-même à la volition. Il accorde à la volonté la liberté de spécification, c'est à dire d'agir ainsi ou autrement. Pour la première fois dans son oeuvre, il affirme que la volonté est libre de ne pas vouloir l'objet qui s'impose à elle. Mais, il ne précise pas ici que le choix final relève de la volonté⁴.

É.-H. Wéber a parfaitement relevé que la théorie thomasienne apparaît déterministe pour ses contradicteurs. En effet, l'Aquinate promeut le libre exercice d'une volition pourtant déterminée par son objet⁵. Il maintient la nécessité d'un objet comme moteur mais réduit la causalité exercée par l'objet connu à une cause formelle. Dans son *De perfectione spiritualis uitae*, le dominicain énonce : « *l'homme n'aime rien tant que la liberté de sa propre volonté* »⁶. Il le démontre dans le *De Malo*. Cette théorie est-elle un réel bouleversement dans l'évolution de la pensée thomasienne ? En réalité, O. Lottin a relevé que l'Aquinate ne propose pas la distinction de la liberté d'exercice et de la liberté de spécification pour la première fois⁷. En effet, il reconnaît déjà l'existence de cette double liberté à propos des anges

¹ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, I, Gembloux, 1942, p. 262 : « *En dernière analyse : liberté d'arbitre vis-à-vis des moyens, liberté de la volonté vis-à-vis de la fin dernière elle-même, cette double liberté se base, pour saint Thomas sur l'autodétermination de la volonté* ».

² M. CORBIN, *Du libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1992, p. 29 : « *l'idée de choix l'emportant sur celle d'arbitre, c'est l'auto-détermination qui se trouve soulignée* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un, resp, p. 149 : « *sicut enim mouet alias potentias, ita et se ipsam mouet* ».

⁴ Contrairement à ce qu'a avancé O. LOTTIN, in « La preuve de la liberté humaine chez S. Thomas d'Aquin », in *R.T.A.M.*, 23, 1956, p. 328 : « *[si le] bien présente quelque déficience, la volonté peut choisir un autre* ».

⁵ Sur ce point : É.-H. WÉBER, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris, 1991, p. 477-482 : « Libre exercice d'une volition déterminée par son objet ».

⁶ *De perfectione spiritualis uitae*, éd. Léonine, c. 11, 79 b.

⁷ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, I, Gembloux, 1942, p. 254 : « *Le Commentaire des Sentences avait amorcé la distinction entre la liberté d'exercice et la liberté de spécification* » ; p. 258 : « *la distinction entre la liberté d'exercice et liberté de spécification qui fournit le cadre à la question 6 du De Malo n'est pas étrangère au De Veritate, q. 22, a. 6* » ; « La preuve de la liberté humaine chez S. Thomas d'Aquin », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 23, 1956, p. 328, note 13.

dans son commentaire sur les *Sentences*¹ et la réaffirme dans le *De Veritate*². Précisément, O. Lottin a relevé que la nouveauté réside à la fois dans son application à l'homme et dans la terminologie employée³. En effet, cette terminologie nouvelle permet de mieux préciser le rôle de la volonté et celui de la raison. Mais, comme dans ses œuvres antérieures, Thomas continue sur ce point de défendre une position médiane. Aussi, s'écarte-t-il insuffisamment des théories défendues par les maîtres es-arts. Par exemple, Siger de Brabant affirme, dans son *De necessitate et contingentia causarum*, que la volonté est libre, non parce qu'elle est le principe de son vouloir, mais parce qu'elle est inorganique et, par conséquent, non liée à un bien déterminé par une disposition corporelle. En opposition complète, Duns Scot adoptera

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 7, q. 1, a. 1, ad. 1, p. 181 : « *quod rationalis potestas dicitur esse oppositorum, quae sub electione cadunt, quorum proprie est liberum arbitrium. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem : et haec non eliguntur nisi secundum regulam finis quae est in aestimatione ; et ideo de fine non potest voluntas contrarie se habere. Voluntas enim non potest esse de miseria neque de malo inquantum hujusmodi, sed semper est de bono et de beatitudine : ad quam tamen consequendam possunt homines diversas vias eligere, scilicet secundum quod in illis melius existimant se posse felicitatem consequi ; unde potest esse error in electione eorum quae sunt ad finem ipsum ; et ideo apud illos quorum est indeficienter recta aestimatio finis, sicut apud angelos, qui ipso fine perficiuntur, impossibile est esse voluntatem alicujus eorum quae a fine deordinant, cujusmodi est voluntas peccati. Sed tamen possunt velle hoc vel illud, quorum neutrum a fine deordinat ; et sic salvatur proprietas rationalis potestatis, inquantum possunt hoc facere vel non facere ; quamvis non possint in haec opposita, bonum et malum » ; a. 1, ad. 2, p. 181 : « *quod non est possibile ut in eodem subjecto succedant sibi corruptibilitas et incorruptibilitas, vel mobilitas et immobilitas, ita quod utrumque reducat in ejus principia naturalia. Et sic etiam dicimus, quod liberum arbitrium angeli, quod per naturam mobile erat, non est factum per naturam immobile, sed per gloriam* ».*

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, Rome, 1973, q. 22, a. 12, resp, p. 642 : « *Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, inquantum scilicet praeconcepit rationem finis, et eam voluntati proponit. Sed movere per modum causae agentis est voluntatis, et non intellectus (...) actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectu ; inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens move : unde patet quod voluntas habet movere per modum causae agentis et non intellectus. Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas : unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur unum super se et unum super alterum (...) Unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animae, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinat unamquamque in propriam operationem* ».

³ O. LOTTIN, *Psychologie et morale*, Gembloux, 1942, I, p. 254 : « *Et voilà que s'amorce un changement dans la terminologie du saint Docteur* » ; « *La preuve de la liberté humaine chez saint Thomas d'Aquin* », in *R.T.A.M.*, 23, 1956, p. 328 : « *Saint Thomas avait certes reconnu l'existence de cette double liberté ; mais la formule est une création du De Malo* ».

cette théorie de l'autodétermination pour assurer à la volonté la complète maîtrise de ses actes¹.

V. La volonté est libre de toute contrainte.

1) La volonté est libre pour être rétribuée ou punie selon ses actes.

Classiquement, Thomas cite en objection l'*Épître aux Romains* : l'homme ne fait pas le bien qu'il veut mais le mal qu'il ne veut pas². Puis, il cite Augustin pour qui l'homme s'est perdu par son propre libre arbitre³. Il note avec Augustin que l'habitude devient une nécessité⁴. En effet, celui-ci affirme, dans ses *Confessiones*, que de la volonté perverse naît la passion, de l'esclavage de la passion naît l'habitude et de la non résistance à l'habitude naît la nécessité⁵. Aussi, pour ceux qui ont l'habitude d'agir d'une certaine façon, la volonté est mue de manière nécessaire. Pour la première fois dans ses œuvres, le dominicain énonce que toute théorie contraire aux notions de mérite et de démérite personnels est étrangère à foi mais également à la philosophie, et plus particulièrement à la philosophie morale⁶. S'il rejoint la définition éthique de la liberté présentée par le *De libero arbitrio* d'Augustin, l'Aquinat promeut surtout la théorie aristotélicienne du choix vertueux. En effet, Aristote défend également l'idée que l'habitude crée une nécessité⁷. Mais Thomas admet que même le vertueux est marqué par le péché.

¹ Celui-ci rattachera l'indétermination à la notion de puissance active. Il en fera même une perfection de cette puissance. F. LOIRET, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris, 2003, p. 68 et 72.

² *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., obj. 22, p. 147 : « *qui facit quod non uult, <non> habet liberam electionem. Set homo facit quod non uult, Ro. VII* ».

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Enchiridion*, 30.

⁴ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., resp, p. 147 : « *dum consuetudini non resistitur, fit necessitas* ».

⁵ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessiones*, M. Skurtelle, A. Solignac, E. Trhorel, G. Bouissi éd., Paris, 1962, VIII, 5, 10, p. 28 : « *Quippe ex uoluntate peruersa facta est libido, et dum seruitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un, resp, p. 148 : « *Est etiam annumeranda inter extraneas philosophie opiniones, quia non solum contrariatur fidei, set subuertit omnia principia philosophie moralis* ». Cette précision est décisive et se comprend dans un contexte de rédaction de commentaires de l'*Éthique* et de développement de théories promouvant la figure du philosophe, telle que les enseignent les maîtres es-arts. Cette précision permet de réfuter la thèse de K. Flannery.

⁷ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., III, 7, 1114 a 13.

Thomas ne vise pas Avicenne qui promeut une théorie banalement d'inspiration stoïcienne : l'univers étant parfaitement organisé, le mal n'est que peu fréquent, comme une exception à l'ordonnancement général¹. L'Aquinat vise les maîtres es-arts qui promeuvent une éthique qui ne tient pas compte de la présence du péché en l'homme. Il vise notamment Siger de Brabant pour qui le caractère fautif provient uniquement d'un défaut de raisonnement. Dans ses *Impossibilia*, Siger présente un ensemble de thèses paradoxales. Il relève d'abord qu'un acte qui n'est pas mauvais ne doit pas être interdit². Il relève ensuite que tout acte qui survient est conforme à la providence divine. Mais, il relève encore que si un acte est nécessairement conforme à la providence divine, il ne peut être mauvais et ne peut donc être punissable³. Puis, le maître es-arts relève encore qu'un acte mauvais contribue au bien et que tout acte ordonné est un aspect particulier de la providence. S'appuyant sur la *Métaphysique* d'Avicenne, Siger relève enfin qu'« *un homme ne doit pas être puni de ce qu'il veut nécessairement* »⁴. Il propose une solution : les actes mauvais doivent être interdits et punis ; la punition est prévue par la providence⁵. Suivant Aristote, le maître es-arts introduit la notion de « raison droite ». Il affirme d'abord que la moralité de l'acte humain provient de la raison. Se voulant fidèle à la notion aristotélicienne de la prudence, il précise qu'un acte juste est conforme à la raison droite car « *la raison droite a pour fonction d'ordonner les actions humaines au bien humain* »⁶. En conséquence, Siger présente la faute comme un défaut, une déficience, une défaillance. Précisément, il accorde à la réalité de l'action de dépendre de Dieu mais il fait dépendre son caractère fautif de l'homme. Selon Siger, ce caractère fautif

¹ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., Leuven-Brill, 1980, IX, c. 6, p. 498 : « *malum non contingit nisi in aliquibus et aliquando* ». Sur ce thème : S. C. INASTI, *The Problem of Evil : Ibn Sînâ's Theodicy*, New York, 2000.

² Siger de Brabant, *Impossibilia*, B. Bazán éd., Louvain-Paris, 1974, V, p. 86 : « *in humanis actibus non esset actus malus, propter quam malitiam actus ille deberet prohiberi vel aliquis ex eo puniri* ».

³ Siger de Brabant, *Impossibilia*, B. Bazán éd., Louvain-Paris, 1974, V, p. 86 : « *Nullus actus eveniens secundum ordinem prudentis provisoris puniri debet vel prohiberi* ».

⁴ Siger de Brabant, *Impossibilia*, B. Bazán éd., Louvain-Paris, 1974, V, p. 86 : « *homo in his quae necessario vult et necessario facit puniri non debet* ».

⁵ Siger de Brabant, *Impossibilia*, B. Bazán éd., Louvain-Paris, 1974, V, p. 87 : « *In actibus humanis sunt actus qui simpliciter sunt mali naturae humanae speciei et debent prohiberi, et homine etiam pro illis puniri ; et punitionem etiam habent ordinatam a Primo Provisore* ».

⁶ Siger de Brabant, *Impossibilia*, B. Bazán éd., Louvain-Paris, 1974, V, p. 87 : « *rectae rationis humanae est ordinare actiones humanas in bonum humanum* ».

provient d'une déficience de raisonnement et cette déficience provient de l'homme¹. L'action ne doit pas être jugée par rapport à l'ordonnement du monde mais par rapport à la fin de l'homme. Siger en conclut que l'acte mauvais, bien que provenant d'un défaut, est néanmoins conforme à la providence car Dieu, cherchant à assurer le bien de tous, ordonne des actions contradictoires. Thomas ne peut accepter une telle théorie pouvant être perçue comme faisant de Dieu la cause première du mal.

D. F. Sullivan a avancé que Thomas propose une théorie morale du « double effet » qui implique une double responsabilité : une concernant la volonté de la fin et une concernant la volonté des moyens. Même si l'Aquinat ne s'exprime pas ainsi, la remarque de D. F. Sullivan est pertinente. En effet, cette double responsabilité correspondrait bien à la double liberté de la volonté que l'Aquinat propose. Mais, le dominicain ne propose pas une solution différente de ces écrits antérieurs. Il s'appuie sur les notions de mérite et de démérite pour défendre l'existence de la liberté humaine. Contrairement à Alain de Lille², il ne met pas en valeur l'acte volontaire à l'origine du mérite et de la rétribution. Suivant Aristote, il admet l'importance du raisonnement juste dans le choix moral mais rappelle que ce raisonnement est entravé par le péché et que le défaut de raisonnement n'est pas dû qu'à une simple erreur de jugement.

2) La volonté est libre car elle est mue par un principe intérieur.

Thomas réfute ceux qui ont avancé que la volonté est mue à choisir par nécessité³. Bien qu'il accorde qu'aucun philosophe n'a mentionné que la volonté subit une contrainte⁴, il vise les maîtres de la Faculté des arts qui sont perçus comme ayant interprété Aristote dans un sens déterministe. De nouveau, le théologien concilie les théories d'Augustin et d'Aristote. De manière nouvelle, il ne met plus en avant les notions de mouvement naturel et de mouvement volontaire. Il distingue mouvement nécessaire et mouvement violent. Il précise que « *tout*

¹ Siger de Brabant, *Impossibilia*, B. Bazán éd., Louvain-Paris, 1974, V, p. 87 : « *deficiat ratio in actu humano* ».

² Alain de Lille, *Regule celestis ivris*, N. M. Häring éd., A.H.D.L.M.A., 48, 1981, c. 121, 1, p. 179 : « *Omne enim meritum, siue bonum siue malum, aut habet uoluntatem precedente aut comitantem et ita uoluntarium est aut uoluntate a qua aut uoluntate cum qua* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un, resp., p. 147 : « *quod quidam posuerunt quod uoluntas hominis ex necessitate ad aliquid eligendum* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un, resp., p. 147 : « *Nec tamen ponebant quod uoluntas cogeretur : non enim omne necessarium est uolentum, set solum illud cuius principium est extra* ».

mouvement nécessaire n'est pas nécessairement violent »¹. Il oppose le mouvement violent au mouvement naturel et au mouvement volontaire². Retenant la théorie de l'*Éthique*, il distingue principe interne de la motion de la volonté et principe extérieur : la motion du principe intérieur n'est pas violente au contraire de celle du principe extérieur³. Thomas donne une réponse proche de celle de Gauthier de Bruges⁴. Il classe les individus selon leur choix : au vertueux revient le mérite ; au dépravé, le démérite.

3) La volonté est libre lorsqu'elle est mue par Dieu.

a) Le choix est-il contraint par la puissance divine ?

Thomas pose le problème de la contrainte exercée par la toute-puissance de la volonté divine. Il reprend un problème classique qu'il a déjà étudié dans ses écrits antérieurs. Il pose le problème en termes théologiques. D'abord, il cite *Jérémie* 10, 23⁵ puis, il cite l'*Épître aux Romains* 9, 16⁶. Il énonce la théorie qui pose problème : « *il est impossible à la volonté humaine d'être en désaccord avec celle de Dieu* »⁷. Le problème est simple : si Dieu est la cause nécessaire du vouloir humain, il n'existe pas de liberté de choix.

b) La volonté est mue de manière interne et donc librement.

Thomas admet que Dieu meut la volonté. Il continue d'accorder une grande importance à ce thème dont Gérard d'Abbeville, par exemple, traite à peine. Celui-ci se

¹ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un, ad. 1, p. 148 : « *non enim omne necessarium est uiolentum* ».

² *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un, ad. 1, p. 148 : « *uiolentum enim repugnat naturali sicut et uoluntario* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un, ad. 1, p. 148 : « *quia utriusque principium est intra, uiolenti autem principium est extra* ».

⁴ GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 4, resp. 13 : « *Ad decimum tertium dic quod duplex est coactio, scilicet violentia exterioris inclinationis et interioris. Prima facit necessitatem, non secunda* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un, obj. 1, p. 145 : « *Non est hominis uia eius, nec uiri est ut ambulet et dirigat gressus suos* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un, obj. 2, p. 145 : « *Non est uolentis* ».

⁷ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un, obj. 5, p. 145 : « *Impossibile est uoluntatem hominis discordare a uoluntate Dei* ».

contera d'énoncer que Dieu dirige les actes des hommes en tant que principal acteur et recteur et que l'homme cooépère¹. L'Aquinate est conforté dans sa théorie par la découverte de l'*Éthique à Eudème* qui affirme que Dieu meut toutes chose que ce soit dans l'univers et dans l'âme². Sur ce point, il cite Augustin dont il a trouvé l'autorité dans les *Sentences* en objection³. Celui-ci affirme, dans l'*Enchiridion*, que soit l'homme accomplit la volonté de Dieu, soit Dieu fait accomplir à l'homme sa volonté⁴. Malgré l'autorité de l'évêque d'Hippone, le dominicain refuse que la motion divine contraigne la volonté à vouloir. Il assimile la motion divine à la providence divine. Il adopte la théorie de Denys. Dans la *Prima Pars*, il définissait la motion comme « spéciale ». Dans le *De Malo*, il la définit comme « proportionnée », selon le mode propre de la créature⁵. Par ce terme, il se montre beaucoup plus précis. Il souscrit à la conception d'une motion divine qui s'exerce d'une façon transcendante, sans contact ni commixtion avec la créature. Mais il entend prouver que cette motion est adaptée à la nature spécifique de la volonté humaine.

Thomas a précédemment admis que la volonté est mû par un principe intérieur⁶. Il ne définit pas cet instinct comme une pulsion désordonnée : il le lie à la cause finale et en fait la source du mouvement ordonné vers Dieu. Abandonne-t-il la notion de désir au profit de l'instinct ? M. Seckler a suggéré que Thomas assimile ces deux notions⁷. Il n'en est rien. En effet, l'Aquinate rattache plus systématiquement le désir à la raison. Il en fait « *le désir naturel de voir Dieu* ». Il accorde donc à chaque puissance un moteur interne : l'instinct pour la volonté et le désir pour l'intellect. Pourquoi cette précision accrue ? Le théologien cherche à s'écarter de la théorie d'Avicenne et à contrer les maîtres-arts qui, commentant l'*Éthique*, accordent eux aussi une importance capitale au désir de parvenir au bonheur tout en soutenant l'existence d'un bonheur plénier en cette vie. Dans la *Summa contra Gentiles*, le

¹ GÉRARD D'ABBEVILLE, « Le *Quodlibet* 14 de Gérard d'Abbeville », P. Grand éd., A.H.D.L.M.A., 31, 1964 : « *Deus dirigit actus hominis sicut principalis actor et rector ; homo uero dirigit, sicut dispositor et rector cooperator* ».

² ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, V. Décarie, Paris-Montréal, 1997, VIII, 2, 1248 a 18-27.

³ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, I, d. 47, c. 1.

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Enchiridion*, 100.

⁵ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., p. 150 : « *Sicut ertiam in omnibus prouidentia diuina infallibiliter operatur effectus contingenter, in quantum Deus omnia mouet proportionaliter, unumquodque secundum suum modum* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un, obj. 3, p. 145 : « *quod homo ad eligendum mouetur quodam interiori instinctu* ».

⁷ M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille*, Mainz, 1961, p. 140-142 : « Instinkt und Desiderium ».

dominicain utilisait la notion d'instinct, soit en lien avec la motion par les astres, soit en lien avec la notion de jugement. Il accorde désormais à cette notion une portée nouvelle. Il doit sa nouvelle théorie au *Liber de Bona fortuna*¹. En effet, Aristote accorde, ironiquement, à certains hommes, les fortunés, un principe intérieur supérieur à l'intellect et à la délibération². Il leur accorde de permettre de se servir directement de l'appui de la divinité pour bien choisir³ et, en conséquence, de réussir dans l'action sans délibération⁴. Prenant cette théorie au sérieux, Thomas admet que cet instinct n'est pas un instinct naturel au sens où il serait également attribuable à l'animal. Mais, il corrige Aristote à l'aide de Cicéron. Il accorde à l'instinct une portée qui ne peut se trouver dans les écrits d'Aristote. Il fait de cet instinct un instinct divin présent en l'âme humaine. Il lui accorde à la fois d'être d'origine transcendant et de posséder une finalité d'ordre transcendante⁵. Il en fait la base de sa philosophie de l'action.

¹ *Liber de Bona fortuna*, VIII, 2, 1248, a 45-49 : « *Quod autem queritur hoc est : quid motus principium in anima. Palam quemadmodum in toto deus, et omne illud : movet enim aliquo modo omnia quod in nobis divinum. Rationis autem principium non ratio, sed aliquid melius ; quid igitur utique erit melius et scientia et intellectu nisi deus ? Virtus enim intellectus organum. Et propter hoc, quod olim dicebatur, bene fortunati vocantur qui si impetum faciant dirigunt sine ratio existentis. Et consiliari non expedit ipsis : habent enim principium tale quod melius intellectu et consilio. Qui autem rationem, hoc autem non habent neque divinos instinctus, hoc non possunt ; sine ratione enim existentes adipiscuntur* ».

² Thomas rapportera la théorie d'Aristote dans la Ia-IIae, q. 68, a. 1, resp., p. 238 : « *et Philosophus etiam dicit in cap. de Bona Fortuna, quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratione humana* ».

³ ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, V. Décarie trad., Paris-Montréal, 1997, VIII, 2, 1248 a 35. P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 2004, 4^e éd., p. 103 : « *Dans l'Éthique à Eudème, il montre que l'homme habité par le dieu n'a pas besoin de délibérer, puisqu'il a en lui un principe supérieur à l'intellect et à la délibération et qu'il atteint ainsi sans effort à la rapidité de divination des prudents et des sages* ».

⁴ ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, V. Décarie trad., Paris-Montréal, 1997, VIII, 2, 1248 a 32.

⁵ Sur ce point : M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille*, Mainz, 1961, p. 114-118 : « *Der Instinkt als das Göttliche im Menschen* ». Celui-ci précise que cet instinct n'est pas purement irrationnel, sans pour autant rattacher cette notion à l'analogie dionysienne, comme l'a fait. É.-H. WÉBER, *La personne humaine*, p. 470 : « *L'instinct d'origine transcendante qu'est le don infus de sagesse, Thomas le montre actif au niveau de l'intellect en sa supériorité sur la discursivité rationnelle aux prises avec la multiplicité des biens en vue de la remontée de l'homme vers son épanouissement personnel. Explicité comme 'inspiration' primordialement intellectuelle dispensée par grâce en vue de susciter l'adaptation ou connaturalité du sujet humain au moyen d'un amour librement exercé avec l'intensité propre à la félicité en voie d'acquisition, cette dotation de grâce est montrée cause de la liberté qui caractérise le régime spirituel de la Nouvelle Alliance* ».

B. Lonergan a avancé que Thomas inclut cette délibération instinctive dans le problème plus vaste de la prémotion divine¹. Pourtant, le dominicain ne mentionne pas l'expression de « *prémotion* ». Mais, il fait bien de cet instinct le moyen par lequel Dieu meût l'homme. En effet, O. Lottin a parfaitement relevé que Thomas se sert de cette notion pour à la fois s'opposer à ceux qui défendent la théorie de l'automouvement de la volonté² et distinguer la liberté d'exercice de celle de spécification³. Cependant, l'Aquinate refuse que cette motion soit nécessitante. En effet, il accorde à cette causalité divine d'être formelle. Pour cela, il s'appuie sur sa théologie des dons du Saint Esprit. Il accorde à celui-ci d'illuminer l'intelligence afin qu'elle identifie le bien à suivre et qu'elle meuve la volonté⁴. Le dominicain fait donc de l'instinct divin un don infus de sagesse qu'il intègre dans la nature de l'âme humaine⁵. Dans son commentaire sur l'*Épître aux Philippiens*, il en fait le moyen par lequel Dieu meut la volonté de manière interne⁶. Il ajoute que l'homme est mû à choisir par cet instinct intérieur⁷. Adoptant la théorie aristotélicienne selon laquelle un mouvement causé de l'intérieur n'est pas un mouvement violent⁸, Thomas défend l'idée que la volonté n'est pas

¹ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Toronto, 2005, rééd., p. 101 : « *the problem of the initium consiliandi was but a particular case of the more general doctrine of Aristotelian premotion* ».

² D. WESTBERG, « Did Aquinas Change his Mind about the Will ? » in *The Thomist*, 58, 1994, p. 57 : « *The introduction by Thomas of the Aristotelian text on God as mover of intellect and will demonstrates not a shift in his thinking as Lottin thought, but the difference in Aquinas from the emphasis of other theologians on the spontaneous action of the will* ».

³ O. LOTTIN, *Psychologie et morale*, Gembloux, 1942, I, p. 258 : « *Depuis Contra Gentiles I, 3, c. 89, saint Thomas connaît le texte de la Morale à Eudème où il est question de Dieu, moteur premier de la volonté. Ce texte devait poser devant les yeux de saint Thomas le problème de la liberté d'exercice, comme distinct de celui de la liberté de spécification: aussi bien ce texte est-il invoqué dans le De Malo, q. 6, à l'appui de l'exposé de la liberté d'exercice* ».

⁴ Thomas mentionne 51 fois l'« *instinctus Spiritu Sancti* ». R. BUSA, *Index thomisticus*, C.-D.-rom, 1996. Sur cette notion : J. H. WALGRAVE, « *Instinctus Spiritus Sancti. Een proeve tot Thomas-interpretatie* », in *E.T.L.*, 45, 1969, p. 417-431.

⁵ Sur ce point : M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille*, Mainz, 1961, p. 122-126 : « *Göttlicher Intinkt und menschliche Natur* ».

⁶ In Phil 2, 13, c. 2, l. 3, n°77 : « *[Deus] interius per instinctum movet voluntatem ad bene operandum* ».

⁷ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un, obj. 3, p. 145 : « *quod homo ad eligendum mouetur quodam interiori instinctu, scilicet ab ipso Deo* ».

⁸ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., III, 1-2.

mue violemment et donc de manière contrainte par Dieu¹. Dans la *Prima Secundae Pars*, il assimilera le don principal de l'Esprit à la liberté elle-même² et promouvera l'obéissance à la Loi divine afin de conserver ce don de Dieu³.

c) La volonté est cause de son acte.

Catégorique, Thomas énonce : « *la volonté apporte quelque chose lorsqu'elle est mue par Dieu* »⁴. Il reprend sous une forme philosophique un problème que Bonaventure posait à propos du libre arbitre dans son commentaire sur les *Sentences*. En effet, le franciscain y demandait « *si le libre arbitre ajoute quelque chose à la raison et à la volonté* »⁵. L'Aquinat transforme le problème en termes aristotéliens. Même s'il n'utilise plus les notions de cause première et de cause seconde, il pose bien le problème de l'articulation entre ces deux causes. Il reste dépendant de la métaphysique d'Aristote. Pourtant, le dominicain cherche à rompre avec la notion aristotélicienne de causalité qu'utilisent les maîtres es-arts. En conséquence, le théologien ne fait pas de l'acte humain un simple effet de l'acte divin. Il use du terme *aliquid* qui semble imprécis. En réalité, il utilise le terme dans l'étude de la relation et notamment pour désigner la relation de la cause première et de la cause seconde qui entraîne la cause seconde à produire quelque chose⁶. Il n'est pas le seul à l'utiliser. Par exemple, Chrysippe l'utilise pour affirmer la liberté dans l'ensemble de la chaîne causale. Ainsi, le stoïcien accorde-t-il à la fois à tous les êtres sont interdépendants sans pour autant nier que « *quelque*

¹ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., ad. 4, p. 150 : « *Et ideo motus eius quamvis sibi ab extrinseco sicut a primo principio, non tamen est violentus* ».

² Ia, éd. Léonine, q. 106, a. 1, resp.

³ S. PINCKAERS, « L'instinct et l'Esprit au cœur de l'éthique chrétienne », in C. J. Pinto de Oliveira éd., *Novitas et veritas vitae. Aux sources du renouveau de la morale chrétienne*, Fribourg, 1991, p. 219 : « *D'une loi qui paraissait extérieure, comme le texte des Évangiles, selon l'opinion courante, il a fait une loi intérieure, ou plus exactement 'indita', inscrite par L'Esprit Saint dans le cœur des fidèles, ce qui met de nouveau en œuvre cette relation unique d'un principe extérieur, l'Esprit de Dieu, avec notre intériorité personnelle où se forment la foi et la charité* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., sol. 4, p. 150 : « *quod voluntas aliquid confert cum a Deo mouetur* ».

⁵ BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, éd. Quaracchi, t. 2, 1938, II, d. 25, q. 5, p. 602-604 : « *Utrum liberum arbitrium addat aliquid supra rationem et voluntatem* ».

⁶ G. EMERY, « *Ad aliquid*. La relation chez Thomas d'Aquin », in T.-D. Humbrecht dir., *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2010, p. 113-135.

chose » dépend du corps considéré¹. Il le définit comme étant l'assentiment². Au contraire de Chrysippe, l'Aquinat ne précise pas ce qu'est ce « *quelque chose* ». Dans la question 6 du *De Malo*, il fait de ce terme l'effet de la causalité propre de la volonté.

B. Lonergan a avancé que Thomas accorde à Dieu d'être davantage cause de l'acte de la volonté que la volonté elle-même³. Cependant, le dominicain rompt sur ce point avec la notion d'analogie qui faisait que la cause première était davantage cause que la cause seconde. En effet, il ne définit plus la volonté comme un simple instrument par lequel la cause première agit. En précisant que la volonté « *apporte quelque chose* », il écarte la théorie d'Avicenne pour qui l'effet est nécessairement inférieur à la cause⁴. Précisément, il accorde à la causalité instrumentale d'avoir dans un effet qui lui soit propre⁵. En conséquence, il accorde à l'effet cumulé de la cause la plus parfaite et de la cause la moins parfaite d'être plus parfait que la seule cause de l'effet le plus parfait⁶. Thomas ne précise pas comment cette opération est possible : si Dieu est à l'intime de la causalité humaine, sans rien n'y ajouter ; s'Il y ajoute quelque chose ; si l'homme est une cause partielle et concourante. Or, soit Dieu ne fait pas

¹ R. MULLER, *Les stoïciens. La liberté et l'ordre du monde*, Paris, 2006, p. 125 : « le destin (...) exprime l'interdépendance universelle des êtres, mais ne supprime pas le fait que 'quelque chose' dépende du corps considéré ».

² CICÉRON, *De fato*, A. Yon éd., Paris, 1933, XVIII, 42-XIX, 43.

³ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas*, Toronto, rééd., 2005, p. 98 : « In virtue of the theorem of the analogy of operation St Thomas always held that God was more a cause of the will's act of choice than the will itself ».

⁴ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., Louvain-Leiden, 1980, t. 2, VI, c. 3, p. 308 : « Sed causatum sit maius in intentione quam causa, hoc videtur non esse possibile, ullo modo nec invenitur hoc in rebus quae putantur causae et causata. Illud enim augmentum non potest advenire sibi ex seipso, nec potest esse ut augmentum eius proveniat ex augmento aptitudinis materiae, sic ut per se faciat necessario exire ad effectum ; aptitudo enim non est causa essendi. Si autem causam et impressionem quae venit ex causa utrumque posuerint occasionem augmenti, tunc illud augmentum erit causatum a duabus rebus non ab una tantum. Sed illae duae res simul iunctae sunt maius et plus quam causatum quod est augmentum ».

⁵ Comme l'a résumé J.-P. ARFEUIL, « Le dessein sauveur de Dieu. La doctrine de la prédestination selon Thomas d'Aquin », in *R.T.*, 74, 1974, p. 621 : « Ainsi l'action propre de la créature, en tant qu'elle apporte des déterminations à l'esse, est postérieure à l'action de Dieu créant l'esse ; mais elle est antérieure à la production de l'esse en tant qu'il est la perfection ultime qui vient actualiser les perfections qui sont les effets propres des causes créées ».

⁶ Cette théorie est aussi développée par Duns Scot : M. SYLWANOWICZ, *Contingent Causality and the Foundation of Duns Scotus' Metaphysics*, Leyde, 1996.

nombre, soit Il fait nombre. L'Aquinat fait de cette causalité de la volonté un mystère. Cependant, de manière nouvelle, il prouve que la volonté est cause d'une partie de son acte.

d) La volonté humaine initie l'acte du choix.

Thomas retient que « *la volonté de l'homme est d'une certaine manière en désaccord avec celle de Dieu, dans la mesure où elle veut ce que Dieu ne veut pas qu'elle veuille* »¹. Il souligne ainsi la liberté de la volonté humaine vis-à-vis de la volonté divine. Il sous-entend que dans le syllogisme pratique la volonté divine impose une majeure tandis que la volonté humaine propose une mineure contraire. Il donne son interprétation de la citation de Jérémie : l'impulsion vient de Dieu mais l'homme choisit. Il sous-entend que l'homme choisit de suivre sa propre volonté plutôt que celle de Dieu. Il énonce clairement : « *il n'est pas nécessaire que la volonté de l'homme se conforme à celle de Dieu, parce que Dieu veut chaque chose éternellement et infiniment, mais pas l'homme* »². Il précise ainsi la particularité de la volonté humaine : son vouloir est changeant. Aussi, il sous-entend que la mineure du syllogisme pratique est changeante, au gré du vouloir de la volonté. En conséquence, il présente le choix comme temporaire, sans cesse à renouveler pour confirmer la volonté dans le bien ou dans le mal.

Dans la question 7 du *De Malo*, Thomas retient la théorie du *Cur Deus homo* d'Anselme de Cantorbéry pour qui la volonté de la créature rationnelle doit être soumise à celle de Dieu sinon elle se retrouve dans un état de péché mortel³. H.-M. Manteau-Bonamy a interprété ainsi la théorie thomasiennne : « *Plus la volonté de l'homme est conforme à la Volonté de Dieu, plus l'homme est maître de ses actes, plus donc il est vraiment libre* »⁴. En réalité, l'Aquinat propose une théorie inverse de cette analyse. De manière étonnante, il énonce : « *la volonté humaine obtient toujours cet effet que Dieu accomplisse sa volonté à*

¹ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., ad. 5, p. 150-151 : « *uoluntas hominis quodammodo discordat a Dei uoluntate* ».

² *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., ad. 5, p. 151 : « *non oportet quod uoluntas hominis Dei uoluntas conformetur, quia Deus eternaliter et infinite uult unumquodque, non tamen homo* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 7, a. 1, arg. 8, p. 155-156 : « *Anselmus dicit in lib. Cur Deus Homo quod debitum est quod uoluntas creaturae rationalis sit subdita uoluntati divinae : hoc qui tollit, tollit honorem Deo debitum et eum deshonorat. Sed deshonorare Deum est peccare mortaliter. Quicumque autem peccat, hoc modo deshonorat Deum, quia non subiicit suam uoluntatem uoluntati divinae* ».

⁴ H.-M. MANTEAU-BONAMY, « La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin. La datation de la Question Disputée De Malo », in *A.H.D.L.M.A.*, 46, 1979, p. 22.

l'égard de l'homme »¹. Il n'avait encore jamais proposé un tel argument. Précisément, il accorde à la volonté de causer un effet qui est celui d'être mue selon son choix. Ainsi, accorde-t-il à la volonté d'initier l'acte. De quel acte s'agit-il ? Celui de vouloir ou celui de choisir ? Thomas inscrit l'acte du choix dans une chaîne causale : le bien meut meut la volonté en tant qu'appétit ; la volonté veut le bien et initie l'acte de choisir le bien. De manière nouvelle, il propose une théorie volontariste du premier mot.

4) La volonté est libre vis-à-vis du bien.

a) La volonté est-elle contrainte par le bien ?

Thomas pose le problème de la nécessité exercée par le bien qu'il soit cause finale ou moyens en vue du bien. Une nouvelle fois, il retient trois problèmes posés par : la nature de la volonté en tant qu'appétit, son acte et sa fin. Mais, il pose le problème de manière nouvelle, en lien avec la double liberté d'exercice et de spécification qu'il entend prouver. D'abord, il retient en objection la théorie du *De anima* : la volonté, en tant qu'appétit, porte sur le bien et le veut nécessairement². Puis, il retient la théorie de l'*Éthique* : la volonté porte nécessairement sur des contraires³. Il développe un syllogisme : comme le rappelle la *Métaphysique*, une faculté rationnelle est ouverte aux opposés⁴ ; comme le *De anima* le précise, la volonté est une faculté rationnelle⁵ ; la volonté est donc ouverte aux opposés ; elle n'est donc pas déterminée. Or, la notion d'indétermination se rattache à celle de la volonté comme puissance passive. L'Aquinat relève qu'aucune puissance capable de porter sur des contraires n'est active⁶. Or, il énonce catégoriquement : « *la volonté est une puissance active* »⁷. Il relève qu'elle est donc déterminée non à des choses opposées mais une seule

¹ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 7, ad. 5, p. 151 : « *semper uoluntas hominis hunc euentum sortitur, quod Deus de homine suam uoluntatem implet* ».

² *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., obj 6, p. 145 : « *Set obiectum uoluntatis est bonum, ergo uoluntas non potest uelle nisi bonum. Ex necessitate ergo uult bonum* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., p. 146 : « *necesse est dicere quod se habeat ad opposita* ».

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, IX, 2, 1046 b 4.

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 14, 432 b 5.

⁶ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine q. 6, a. un., p. 146 : « *Nulla uirtus se habens ad contraria est actiua* ».

⁷ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., p. 146 : « *Set uoluntas est potentia actiua* ».

chose de manière nécessaire¹. Enfin, citant la *Métaphysique* d'Aristote² et celle d'Avicenne³, il relève que, pour pouvoir porter sur des biens contraires, la volonté doit d'abord être en puissance puis être mise en acte par un bien qui agit alors comme une cause. Il cherche à prouver que la théorie d'Aristote n'est ni déterministe ni nécessitante. Gauthier de Bruges reprendra ce problème dans sa quatrième question disputée⁴.

b) La volonté est libre vis-à-vis des biens particuliers.

1. La volonté est libre vis-à-vis des biens intermédiaires.

Comme dans la *Prima Pars*, Thomas fonde la liberté de la volonté vis-à-vis des biens particuliers. Mais, il modifie le raisonnement. Dans la *Prima Pars*, s'appuyant sur Augustin, il y démontrait que la volonté porte sur des contraires car apte à pécher⁵. Désormais, suivant Denys, il retient que la volonté ne peut porter que sur le bien. Cependant, il nie que la volonté soit déterminée par le bien. Influencé par le *De anima*, il retient deux raisons : une liée à la nature même de la volonté et une liée à la nature de l'objet. D'abord, le dominicain prouve l'indétermination de la volonté vis-à-vis des biens particuliers. Il apporte sur ce point une précision doctrinale importante. Dans la *Summa contra Gentiles*, il fondait l'indétermination de la volonté comme une conséquence de l'indétermination de l'intellect. Dans le *De Malo*, il centre sa réflexion sur le jugement de la volonté qu'il fonde comme indéterminé vis-à-vis des biens particuliers. Puis, l'Aquinate nie la capacité des biens particuliers à mouvoir la volonté. Il s'appuie sur sa théorie de la passivité de la volonté : « *le principe actif ne meut d'une façon nécessaire que lorsqu'il dépasse la puissance de l'élément passif. Or, comme la volonté est en puissance par rapport au bien universel, aucun bien ne dépasse la puissance de la volonté*

¹ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., p. 146 : « *Ergo non se habet ad opposita, set de necessitate determinatur ad unum* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, IX, 2, 1046 b 4.

³ AVICENNA LATINUS, *Liber de Scientia prima*, S. Van Riet éd., 7, c. 7.

⁴ GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 4, arg. 12, p. 36-37 : « *Item, sicut omnes homines natura scire desirant, I Metaphysica, ita omnia bonum appetunt ; sed scibile aspectum necessario facit scire ; ergo bonum apprehensum necessario facit hominem appetere* ».

⁵ Ia, q. 82, a. 2, *sed contra*.

pour la mouvoir nécessairement »¹. Il retient qu'un bien matériel ne peut mouvoir une puissance de l'âme de nature spirituelle.

2. La volonté est libre vis-à-vis des moyens.

Comme dans ses œuvres antérieures, Thomas assure que l'acte humain est spécifié par la béatitude : « *l'homme veut de manière nécessaire la béatitude* »². Il retient la théorie de l'*Éthique* mais il s'agit également de celle du *De Trinitate* d'Augustin³ ! Gauthier de Bruges, désireux de fonder la liberté complète de la volonté, ne relève pas cet argument qui compromettrait sa démonstration. L'Aquinate, cherchant à prouver le caractère non nécessitant de la théorie aristotélicienne, ne peut l'éviter. Précisément, il cherche à défendre sa propre théorie présentée dans le *De Veritate*. En effet, il a repris en objection un de ses arguments dans lequel il affirmait que vouloir la fin et les moyens relevait d'un même acte⁴. En objection, il a relevé que le mouvement de la volonté, qu'il porte sur la fin ou sur les moyens, est identique⁵ et, en conséquence, qu'un individu qui veut une fin semble vouloir les moyens d'y parvenir de manière nécessaire⁶. Or, Thomas nie que la volonté de la fin nécessite le vouloir des moyens. En posant le problème par sa finalité, l'Aquinate peut affirmer l'indétermination de la volonté par rapport aux moyens : comme il existe plusieurs moyens de l'atteindre, l'homme ne veut pas de manière nécessaire ces moyens⁷. Le théologien définit de manière nouvelle la liberté psychologique de l'homme. D. M. Gallagher a relevé que

¹ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., ad. 7, p. 151 : « *actuum non necessitatem mouet nisi quando superat uirtutem. Cum autem uoluntas se habeat in potentia actu boni universalis, nullum bonum superat autem uoluntatis quasi ex necessitate ipsam ens* ».

² *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., sol. 9, p. 151 : « *homo necessitate uelit beatitudinem* ».

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, XIII, IV, 7, P. Agaësse, J. Moingt éd., Paris, 1955, p. 280 : « *Mirum est autem cum capessandae atque retinendae beatitudinis uoluntas una sit omnium, unde tanta existat de ipsa beatitudine rursus uarietas adque diuersitas uoluntatum* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 14.

⁵ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., obj. 9, p. 146 : « *Ubi est idem motuum et idem mobile, est idem modus mouendi* ».

⁶ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., obj. 9, p. 146 : « *Ergo est idem modus mouendi, ut scilicet sicut aliquis ex necessitate uult finem ultimum, ita ex necessitate uult ea que sunt ad finem* ».

⁷ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., sol. 9, p. 151 : « *nichil tamen eorum que ad beatitudinem ducunt ex necessitate uult* ».

l'Aquinate, contrairement à ses écrits antérieurs, ne fonde plus la liberté de la volonté dans le jugement¹. Il a démontré que Thomas, pour la première fois, la situe dans le choix selon la raison du bien². En effet, celui-ci promeut la théorie de l'*Éthique*.

En conséquence, Thomas propose une théorie différente de celle de Gauthier de Bruges qui refuse la théorie thomassienne du jugement³. Le franciscain s'appuie sur Jean Damascène pour définir la volonté naturelle comme une inclination vers le bien. S'il concède que la volonté est un moteur mû, Gauthier affirme que la volonté est indéterminée⁴. Ainsi, réduit-il le rôle de la motion par l'objet convoité. Il fait du vouloir un mouvement qui va de l'âme à la chose voulue⁵. Il s'appuie sur Bernard de Clairvaux pour définir la volonté délibérée comme une volonté se référant à un bien spécifiquement déterminé⁶. S'appuyant sur l'*Éthique*, Gauthier nie que la raison impose à la volonté d'agir de manière nécessaire mais, au contraire, affirme que la volonté impose à la raison d'agir de manière nécessaire⁷. Il accorde à la volonté de mouvoir l'intellect à la manière d'une cause efficiente. Il affirme que la raison ne fonde que la liberté d'indifférence de la volonté générique devant les choix possibles⁸ alors que la volonté fonde, en choisissant, la liberté parfaite¹. Thomas, lui, refuse

¹ D. M. GALLAGHER, « Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas », in *Archiv für Geschichte Philosophie*, 76, 1994, p. 268 : « in the later works, while there is still reference to the judgment, the notion of consideration seems to play the central role ».

² Ibid, p. 268 : « So too in the terminology of Thomas's later works, if anything is chosen it must have been considered by the agent and considered in such a way that it seemed good to him ».

³ B. KENT, *Virtues of the Will*, Washington D. C., 1995, p. 120 : « Walter does not allow that a judgment could ever be final in the Thomistic sense ».

⁴ Sur la détermination selon Gauthier : E. STADTER, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, München-Paderborn-Vienn, 1971, p. 55-56 : « Die naturhafte Determination des willensaktes ».

⁵ GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 4, ad. 8, p. 44.

⁶ GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 4, ad. 14, p. 45 : « Posito tamen quod recipiat necessario boni complacentiam, quod est pati, hoc est verum de voluntate naturali, non deliberativa, cui nec semper nec necessario complacet bonum secundum Bernardum. Praeterea si recipit complacentiam boni, quod est suum pati, non tamen adhuc necessario sequitur velle ».

⁷ GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 4, resp, p. 40 : « ratio non impedit necessitatem voluntati, sed voluntas, quibusdam adjectis, imponit necessitatem agendi ipsi rationi ».

⁸ GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 5, II, ad. II, 1, p. 55 : « Primum in contrarium concede sic : quod ratio, ut est potentia, non dat libertatem voluntati effective nec formaliter, sed tantum ostensive, quia proponit sibi duo vel plura, de quibus unum est praeoptandum ».

d'accorder à l'homme la liberté d'indifférence énoncée par Bonaventure, dans son *Breviloquium*², et par Gauthier de Bruges³. En effet, il distingue « ne pas choisir » et « choisir ne pas ». Il n'admet pas le premier cas puisque, selon lui, la liberté s'exprime dans et par le choix.

c) La volonté peut s'empêcher de vouloir la cause finale.

Thomas a admis que tout homme veut nécessairement être heureux⁴. Mais, pour la première fois, il refuse toute nécessité. Il énonce que la volonté peut ne pas vouloir la béatitude car « *elle peut écarter la pensée de la béatitude* »⁵. De manière nouvelle, il accorde à la volonté la liberté de ne pas vouloir la béatitude. Il s'appuie pour cela sur la théorie, déjà affirmée, selon laquelle la volonté ne peut être mue par une représentation. Il affirme donc la liberté de la volonté de refuser la béatitude pourtant présentée comme telle par l'intellect. Cette idée est contraire à la théorie qu'il défendait jusqu'à présent. Afin de mieux assurer la liberté de la volonté, il s'écarte d'Augustin. S'écarte-t-il également d'Aristote ? K. L. Flannery a identifié qu'un passage de l'*Éthique à Eudème* assure que la *boulèsis* peut agir contre l'intellect⁶. Mais, l'Aquinat n'a pas attendu la traduction du *Liber de Bona fortuna* pour accorder la liberté de la volonté vis-à-vis de l'intellect. Il l'a affirmé dès son commentaire sur les *Sentences* ! Si l'argument relevé par K. L. Flannery est intéressant, il ne semble pas éclairer ce point précis. Il s'agit davantage d'un véritable changement doctrinal dans l'œuvre thomasiennne, conséquence de l'affirmation de la liberté d'exercice de la volonté.

¹ GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 5, II, ad. 14, p. 55 : « (Voluntas) habet libertatem indifferentiae a ratione, ut est nomen essentiae, sed libertatem praeferendi unum alii a seipsa voluntate ».

² BONAVENTURE, *Breviloquium*, t. 2 : *Le monde créature de Dieu*, Paris, 1967, p. 108 : « Et quoniam talis electio indifferens est ad utramque partem, ideo est a libero arbitrio ».

³ Contrairement à ce qu'a avancé R. GARRIGOU-LAGRANGE, in « Intellectualisme et liberté chez saint Thomas », *R.S.P.T.*, 1, 1907, p. 665 : « Par rapport à tout autre objet, il y a, au point de vue de l'exercice, indifférence du jugement et conséquemment indifférence de la volonté ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., obj. 8, p. 146 : « omnis homo ex necessitate uult esse beatus ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., sol. 7, p. 151 : « quia potest auerteve rationem beatitudinem ».

⁶ ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, V. Décarie, Paris-Montréal, 1997, II, 10, 1227 a 28-31. K. L. FLANNERY, *Acts amid Precepts. The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*, 2001, p. 127.

Thomas cite pour la première fois une théorie qui est un axiome avicennien¹. En réalité, il vise Siger de Brabant qui utilise cette théorie de manière constante². En effet, Siger la mentionne dans ses *Impossibilia*³, rédigées vers 1272, mais il semble certain qu'il l'utilisait déjà dans ses premières œuvres. Le maître es-arts considère cette théorie d'Avicenne comme en accord avec la pensée d'Aristote⁴. Il affirme que la nature est le principe de tout mouvement spontané de l'être et qu'elle agit en vue d'une fin. En conséquence, il fait donc de la fin la cause parce que l'agent agit en vue de la fin. Il en fait même la première cause de l'acte puisque, sans elle, l'agent n'agit pas. En effet, Siger accorde à l'agent naturel d'agir d'une façon déterminée en vertu de sa nature⁵. S'appuyant sur Proclus, il ajoute qu'un effet a nécessairement un principe à partir duquel il est produit. Cette théorie est perçue comme déterministe⁶ d'autant que Siger minimise le rôle du libre arbitre, bien qu'il défende l'idée d'une responsabilité humaine⁷ dans sa question consacrée à la moralité des actes humains⁸. Gérard d'Abbeville la relève également dans son *quodlibet*⁹. Thomas affirme que toute cause

¹ C. RYAN, « Man's Free Will in the Works of Siger of Brabant », in *Medieval Studies*, 45, 1983, p. 189 : « Thomas does not mention the Avicennian principle in any of his discussions on free will before the late De malo, q. 6 ».

² M. BELTRAN, S. F. LLORENS, « Siger de Brabante sobre el libero albedrio », in *Studia Lulliana*, 31/2, 1991, p. 171 : « la constante recurrencia de Siger al principio de Avicena ».

³ SIGER DE BRABANT, *Impossibilia*, B. C. Bazán éd., 5, 11, 23-28, p. 90 : « Tertio modo in actibus secundum quod affectus provieniens ex aliqua causa quae nata est impediri, a qua tamen existente in dispositione illa in qua effectus ab ea provenit et ipsa non impedita necesse est affectum coenire. Sic enim omnis effectus respectu suae causae est necessarium, ut vult Avicenna, aut a sua causa non eveniret ».

⁴ C. J. RYAN, « Man's free will in Siger of Brabant », p. 174, note 34 : « It is clear that Siger regarded the Avicennian principle as being in accord with Aristotle's thought ».

⁵ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Physicam*, in B. C. BAZÁN, *Siger de Brabant. Ecrits de logique, de morale et de physique*, Louvain-Paris, 1974, II, 17, p. 176-178.

⁶ Pour une analyse de la théorie de Siger : F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris, 1977, p. 329-330.

⁷ SIGER DE BRABANT, *Impossibilia*, B. C. Bazán éd., V, p. 89 : « non enim puniendus est aliquis nisi pro eo quod facit ». Dans le *De necessitate et contingentia causarum*, III, p. 33-34, Siger utilise davantage les notions de « libertas voluntatis », « liberum arbitrium », « arbitrii libertatem ».

⁸ SIGER DE BRABANT, *Impossibilia*, B. C. Bazán éd., V, p. 86 : « Quinto proponebatur quod in humanis actibus non esset actus malus, propter quam multam actus ille deberet prohiberi vel aliquis ex eo puniri ».

⁹ GÉRARD D'ABBEVILLE, « Le *Quodlibet* 14 de Gérard d'Abbeville », P. Grand éd., A. H. D. L. M. A., 31, 1964, q. 3, p. 244 : « sed ulterius dicit Avicenna quod 'posita causa de necessitate ponitur effectus' ergo et illa voluntas tunc de necessitate movebitur ».

ne produit pas son effet de manière nécessaire¹. En effet, une cause peut parfois être empêchée d'obtenir son effet². En conséquence, la cause qui veut que la volonté veuille n'obtient pas nécessairement son effet car la volonté peut elle-même présenter un empêchement³. L'Aquinate utilise un argument qui se trouve dans le *Topica* de Cicéron⁴. Ainsi, il corrige Siger, tel qu'il l'interprète. Étonnamment, il affirme que la théorie d'Avicenne n'implique pas de déterminisme. Aussi, ne réfute-t-il pas le principe avicennien de causalité mais se contente d'en transformer la portée. Pourtant, ce principe sera condamné le 7 mars 1277⁵.

Pour autant, Thomas ne retire pas toute causalité au Bien final comme le fera Pierre de Jean-Olivi. Dans son commentaire sur le *De divinis nominibus*, l'Aquinate explique la causalité divine comme une causalité anagogique⁶. Voulant préserver la liberté de la volonté face au bien, celui-ci introduit, dans son commentaire sur les *Sentences*, un nouveau genre de causalité : la causalité terminative⁷. Pour définir avec précision la liberté de la volonté, Olivi

¹ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., sol. 15, p. 151 : « *quod non omnis causa ex necessitate inducit effectum etiam si sit causa sufficiens* ».

² *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., sol. 15, p. 151 : « *quod causa potest impedi ut quandoque effectum suum non consequatur, sicut cause naturales, que non ex necessitate producunt suos effectus* ».

³ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., sol. 15, p. 152 : « *Sic igitur illa causa que facit uoluntatem aliquid uelle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat, quia potest per ipsam uoluntatem impedimentum prestari* ».

⁴ CICÉRON, *Topica*, H. Bornecque éd., Paris, 1924, n°60 : « *Quare cum in disputationem inciderit causa efficiens aliquid necessario, sine dubitatione licebit quod efficitur ab ea causa concludere. Cum autem erit talis causa, ut in ea non sit efficiendi necessitas, necessaria conclusio non sequitur* ».

⁵ N°150, in *La condamnation parisienne de 1277*, D. Piché éd., Paris, 1999, p. 118 : « *Quod <illud quod> de sui natura non est determinatum ad esse uel non esse, non determinatur nisi per aliquid quod est necessarium respectu sui* ». R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés*, Paris, 1977, p. 230 : « *Cette proposition rappelle l'axiome d'Avicenne bien connu des artiens : tout effet se réfère toujours ultimement à une cause par rapport à laquelle il est nécessaire* » ; p. 230 : « *Dans sa teneur littérale, la proposition n'a pas été retrouvée. On peut renvoyer cependant aux objections contre la contingence rapportée par Siger de Brabant en tête du De necessitate* ».

⁶ *Super Librum Dionysii De divinis nominibus*, éd. Parme, c. 10, Lectio 1, n°852 : « *manifestat rationem omnipotentiae, secundum rationem attracionis : dicitur enim magna potentia, quae ad se aliqua attrahere vel convertere potest et quantum ad hoc quod convertit ad se omnia* ».

⁷ PIERRE DE JEAN-OLIVI, *Quaestiones in Secundum librum Sententiarum*, éd. B. Jansen, Quaracchi, II, q. 58, p. 410. Sur ce thème : A. KRÖMER, *Potenzienhierarchie und Dynamismus des Geistes. Ein Beitrag zur Erkenntnismetaphysik des Petrus Johannis Olivi (1248/49-1298)*, Freiburg-in-Brissau, 1974.

étudie le problème de la causalité efficiente de la volonté. Il assure que la volonté est la cause efficiente totale des actes qu'elle cause. Il fait de la volonté la source autonome de son activité mais l'objet reste nécessaire comme corrélat de l'acte libre. Olivi fait de l'objet le terme extrinsèque auquel la volonté vient librement se conformer pour produire son acte. Il refuse à l'objet tout rôle actif, que ce soit dans le processus cognitif ou l'acte libre¹. Thomas, lui, n'accorde pas à la volonté d'être la cause efficiente totale de son vouloir mais lui accorde la capacité de vouloir et de ne pas vouloir.

5) La volonté est libre vis-à-vis de l'intellect.

Thomas pose un problème dû au *De anima* : l'intelligence et la volonté sont deux puissances ; l'intelligence est mue de manière nécessaire par son objet² ; la volonté doit être mue de manière nécessaire par son objet. Il doit son intérêt renouvelé pour ce problème à sa lecture récente du traité d'Aristote. Le problème est particulièrement important. Gauthier de Bruges le relève également³. Une nouvelle fois, l'Aquinate entend défendre sa lecture d'Aristote. D. Westberg a affirmé que Thomas ne bouleverse pas radicalement sa théorie de la volonté⁴. En effet, celui-ci a toujours affirmé que la volonté n'est pas déterminée par l'intellect. Mais, il a modifié son raisonnement sur un point depuis son commentaire sur les *Sentences*. Dans le commentaire sur les *Sentences*, le théologien admettait, à la suite d'Augustin, que « rien ne peut être aimé s'il n'est déjà connu »⁵. S'appuyant sur Denys qui

¹ F.-X. PUTALLAZ, « Pierre de Jean Olivi ou la liberté persécutée », in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, II, p. 907 : « L'explication d'Olivi, assez complexe au demeurant, est ingénieuse car l'idée de cause terminative (terminus terminativus) lui donne de préserver l'absolue transcendance de l'esprit sur les objets, de la faculté supérieure sur la faculté inférieure, de la volonté sur les objets et, donc, de l'absolue autonomie de la liberté et sa souveraineté ».

² *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., obj. 10, p. 146 : « intellectus ex necessitate mouetur a suo obiecto ».

³ GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928, arg. 8, p. 36 : « Ita, sicut se habet intellectus ad suum objectum, scilicet intelligibile, ita voluntas ad suum quod est voluntabile ; sed propositio phantasmata intelligibili, intellectus non potest non intelligere ; ergo et propositio bono appetibile ipsi voluntati, voluntas non potest illud non velle ; ergo necessario vult ».

⁴ D. WESTBERG, « Did Aquinas Change his Mind about the Will ? » in *The Thomist*, 58, 1994, p. 58 : « In some ways it is surprising that there is not a greater difference in the early and late works of Thomas on human action ».

⁵ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, P. Agaësse, J. Moingt éd., Paris, 1955, X, I, 1, p. 114 : « rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest ».

prête à Hiérothée la passivité de la volonté à l'égard des choses divines¹, le dominicain défendait l'idée que la volonté demeure passive tant qu'elle n'a aucune connaissance de sa fin et qu'elle tend naturellement vers celle-ci dès qu'elle est informée par lui. S'appuyant sur Aristote², l'Aquinate admettait que la volonté a besoin d'un moteur formel, de l'ordre de la connaissance. Dans le *De Veritate*, il tenait une position plus nuancée. Il affirmait que l'intellect présente l'objet et la volonté dispose. Il nuancait en affirmant que lorsque la volonté veut, elle est complémentaire de l'intellect mais que lorsqu'elle choisit, elle lui est subordonnée³. Dans la *Prima Pars*, il réaffirmait cette complémentarité. Dans son *De unitate intellectus contra averroistas*, il réaffirme le rôle essentiel de l'intellect⁴. Il traite peu de la volonté comme faculté distincte mais précise l'importance de son rôle : sans la volonté, l'homme ne peut être maître de ses actes. Ainsi, fonde-t-il la liberté de l'homme dans la liberté de la volonté. Il fonde sa théorie sur un argument de foi : une absence de la volonté entraînerait des actes qui ne seraient ni louables ni condamnables⁵. Ainsi, utilise-t-il la volonté comme argument en faveur de l'existence en chaque homme d'un intellect personnel⁶. Les discussions universitaires ont obligé progressivement Thomas à redéfinir à la fois sa théorie de l'intellect⁷ et sa théorie de la volonté.

¹ DENYS L'ARÉOPAGITE, *De divinis nominibus*, c. 2, 9 : « non solum discens sed et patiens divina ».

² ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, II, c. 10, 433 b 13-15.

³ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 6, ad.

⁴ *De unitate intellectus contra averroistas*, c. 3, n°77, A. de Libera éd., 1994, p. 152 : « Vnumquodque autem ab eo speciem sortitur, quod est principium proprie operationis speciei ; propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere : per hoc enim differt ab aliis animalibus, et ideo hac operatione Aristoteles felicitatem ultimam constituit ».

⁵ *De unitate intellectus contra averroistas*, c. 3, n°78, A. de Libera éd., 1994, p. 152 : « Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis uel uituperabilis ».

⁶ *De unitate intellectus contra averroistas*, c. 3, n°78, A. de Libera éd., 1994, p. 154 : « sequitur quod intellectus sic uniatur nobis ut uere ex eo et nobis fiat unum ; quod uere non potest esse nisi eo modo quo dictum est, ut scilicet potentia anime que unitur nobis ut forma ».

⁷ É.-H. WÉBER, « Les apports positifs de la noétique d'Ibn Rushd à celle de Thomas d'Aquin », in *Multiple Averroès*, Paris, 1978, p. 220 : « Thomas n'a pas réussi d'emblée à lire sans méprise ni illusion la difficile doctrine du Commentateur sur l'intellect. Deux observations en témoignent : il s'est tout d'abord étrangement minimisé les conséquences de la correction qu'avec Albert il a imposée à la noétique des Arabes en interprétant l'intellect dont il y est parlé comme faculté de l'âme (...). Seconde observation : ce n'est qu'à partir de 1268, sous le heurt des thèses de Maître Siger de Brabant, que Thomas découvre le sens philosophique profond de la position averroïste sur l'unicité de l'intellect » ; *L'homme en discussion à l'université de Paris en 1270. La controverse de 1270 et ses répercussions sur la pensée de Thomas d'Aquin*, Paris, 1970, p. 112-113 : « La

B. Lonergan a relevé avec insistance que Thomas, dans la question 6 du *De Malo*, affirme, de manière radicalement nouvelle, que l'intellect est mu à agir par la volonté et que la volonté n'est mue par aucune autre puissance¹. Au contraire, D. Gallagher a affirmé que l'Aquinate n'a pas réellement bouleversé sa théorie et s'est contentée d'un ajustement de vocabulaire². Clairement, le maître prêcheur propose une évolution notable dans sa théorie de la volonté, à la suite d'une lecture rigoureuse du *De anima*. Précisément, il amplifie une théorie en germe dans le *De Veritate*. En conséquence, il réduit le rôle de la connaissance dans l'acte du choix. Il définit le vrai comme « *une intention présente dans l'âme* »³. Il en fait une cause formelle⁴. Cependant, il continue de présenter le bien comme la cause finale. Fidèle à sa théorie d'ensemble, il accorde la primauté à la cause finale sur la cause formelle. Il insère cette motion dans deux séries causales distinctes. Contrairement à ce que O. Lottin a affirmé, l'Aquinate ne fait pas procéder l'acte de la volonté par un acte de l'intellect et ne donne pas la primauté à l'intellect⁵. Au contraire, Thomas fait précéder l'acte de l'intellect par un acte de la volonté.

discussion de Th. d'Aq. avec l'aristotélisant Siger a pour résultat immédiat de provoquer à un nouvel examen du problème aristotélicien de l'intellect. Le thème de l'âme intellectuelle était, dans la culture occidentale, l'objet de hautes doctrines fort exigeantes. Dans la problématique que renouvelle Maître Siger, Th. d'Aq. A discerné deux axes fondamentaux autour desquels va s'articuler non seulement sa prise de position, mais toute sa philosophie : le premier est relatif à la notion de sujet intellectif, le second à la notion d'objet intelligible ».

¹ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas*, Toronto, rééd., 2005, p. 97 : « *Finally, while it was always maintained that the will is not determinated by the intellect, it is only in the De Malo and the Prima secundae that one finds an explicit answer to the question, What does determine the will?* ».

² D. GALLAGHER, in *Thomas Aquinas on the Causes of Human Choice*, Diss., The Catholic University of America, 1989, p. 193-207, refuse tout changement substantiel dans les rapports entre l'intellect et la volonté dans les différentes œuvres de Thomas.

³ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., ad. 12, p. 151 : « *uerum est intentio quedam quasi in mente existens* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Malo*, q. 6, a. un., ad. 12, p. 151 : « *magis formale quam bonum et magis motiuum in ratione obiecti* »

⁵ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, I, Gembloux, 1942, p. 242 : « *il est sans doute nécessaire que tout acte de volonté soit précédé d'un acte d'intelligence ; mais il n'est nullement vrai qu'un acte de volonté soit à l'origine de tout acte d'intelligence, car le premier principe de l'acte d'intelligence est de nature intellectuelle* ».

É.-H. Wéber a avancé que, sur ce point, Thomas et Siger de Brabant se sont mutuellement influencés sur ces points¹. Clairement, le théologien s'écarte du maître es-arts dont il a déjà corrigé les *Quaestiones in tertium de anima* dans son *De unitate intellectus contra averroistas*. En effet, Siger y présente la volonté comme passive, mue nécessairement par l'objet que lui présente l'intellect. Dans ses *Quaestiones in Physicam*, rédigées en 1270-1271², le maître es-arts demande si le bien appréhendé sous la raison de bien meut la volonté à vouloir. Il présente la volonté humaine comme passive³. Dans ses *Quaestiones in Metaphysicam*, rédigées vers 1273, Siger défend la théorie selon laquelle la volonté est mue à la fois par l'intellect et l'objet voulu. Il affirme que si la volonté n'était mue que par l'objet, elle ne serait pas libre et elle serait soumise à la nécessité du monde. Or, il admet que la volonté est libre parce qu'elle est mue par l'intellect. Suivant Aristote, il fonde la liberté de la volonté dans le jugement de l'intellect⁴. Siger pose le problème de la liberté de l'appétit de l'homme : « *S'il existe de la liberté dans l'appétit de l'homme* »⁵. Siger s'appuie sur Aristote⁶. Il construit sa démonstration en opposant l'appétit humain et l'appétit animal. Il admet que l'animal, comme tout être, veut par nature le bien. Mais il nie que l'appétit de l'animal soit libre. Siger reconnaît l'existence d'un arbitre dans l'animal, capable de trouver plusieurs moyens pour atteindre sa fin. Cependant, il refuse que l'arbitre de l'animal soit libre. Il le définit comme étant par nature mu par ce qui lui apparaît comme plaisant et repoussé par ce qui lui apparaît comme déplaisant. Il dote l'animal d'un jugement déterminé soit au plaisir

¹ É.-H. WÉBER, *L'homme en discussion à l'université de Paris en 1270. La controverse de 1270 et ses répercussions sur la pensée de Thomas d'Aquin*, Paris, 1970, p. 19 : « *Rapprochés par leur commune estime de la philosophie, convaincus l'un et l'autre qu'une solution positive de l'embarrassant problème de l'âme intellectuelle leur reste parfaitement accessible, Thomas d'Aquin et Siger de Brabant se sont mutuellement animés à élaborer la réponse enfin satisfaisante qu'appelait cette magnifique question* ». Analyse contestée par B. C. BAZÁN, « Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. À propos d'un ouvrage récent d'É.-H. Wéber O.P. », in *R.P.L.*, 72, 1974, p. 53-155.

² F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris, 1977, p. 218.

³ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Physicam*, in B. C. BAZÁN, *Siger de Brabant. Ecrits de logique, de morale et de physique*, Louvain-Paris, 1974, II, 20-22.

⁴ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy éd., Louvain-la-Neuve, 1981, Liber VII, q. 1, 66-67, p. 386 : « *Quandocumque vult sine aliqua apprehensione praecedente, in hoc voluntas non est libera. Sed cum iam mota est apprehendo aliquid, libera est ut velut vel non velut* ».

⁵ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy éd., Louvain-la-Neuve, 1981, Liber V, q. 8, p. 330-331 : « *Utrum in appetitu hominis est libertas* ». Pour une analyse de la question : F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Paris-Fribourg, 1995, p. 23-26.

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, V, 14, 1020 b 23-25.

soit à la tristesse¹. Il lie cette détermination à la nature même de l'animal². Siger dote l'homme d'un appétit libre car lié à un jugement indéterminé. Il fait de l'intellect indéterminé la source de la liberté humaine. Ainsi, prouve-t-il que la volonté de l'homme est libre³. Il définit celui-ci comme libre de désirer une chose et son contraire. Résolument, le maître es-arts utilise le terme de *voluntas* dans le sens que lui donne Aristote. Thomas ne peut que souscrire à cette théorie, similaire à celle qu'il défend dans la *Summa contra Gentiles*. Mais, Siger précise : « *même s'il existe une liberté de l'appétit, il est nécessaire qu'il désire quand il désire* »⁴. Par cette répétition, il attire l'attention sur la non-détermination de la volonté. En effet, il refuse de trouver contradictoire de soutenir que la volonté suit nécessairement la détermination tout en affirmant que l'intellect est libre. Il nie que l'absence de déterminisme implique la liberté de la volonté. Mais il présente une nécessité conditionnelle et non absolue⁵. Il n'admet pas que la volonté puisse se déterminer elle-même⁶ mais pourtant, il ne doute pas de l'existence de la liberté humaine⁷. Si les premiers écrits de Siger ne sont pas connus, il semble néanmoins établi que sa doctrine de la liberté humaine n'a jamais varié sur ce point⁸.

¹ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy éd., Louvain-la-Neuve, 1981, Liber V, q. 8, 19-22, p. 330 : « *Quia appetitus brutorum est non liber, quia nec iudicium, cum nascanhtur cum iudicio determinato ad delectabile et triste* ».

² SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy éd., Louvain-la-Neuve, 1981, Liber V, q. 8, 21-22, p. 330 : « *Unde non erat liber appetitus ; immo a natura determinatur* ».

³ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy éd., Louvain-la-Neuve, 1981, Liber V, q. 8, 18, p. 330 : « *Dico quod voluntas hominis libera est* ».

⁴ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy éd., Louvain-la-Neuve, 1981, p. 331 : « *licet insit libertas appetitui, tamen necesse est quod appetat quando appetit* ».

⁵ O. BOULNOIS, « La fin de l'action », in *Annuaire de l'É.P.H.É.*, t. 115, 2006-2007, p. 272 : « Ainsi s'éclaire l'affirmation de Siger (...) la reduplication est là pour signaler qu'il s'agit d'une nécessité conditionnelle et non d'un déterminisme. Lorsque je désire un objet désirable, je le désire nécessairement. Cela ne signifie pas que je suis déterminé à désirer les objets du désir. Car cela n'empêche pas la liberté de l'appétit (quin appetitus sit liber). Pourquoi ? L'appétit est orienté par nature vers le bien. Mais il reste vrai que je peux choisir parmi les objets désirables, l'objet que je désire ».

⁶ F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Paris-Fribourg, 1995, p. 26 : « Il n'admet en effet d'aucune manière que la volonté puisse se déterminer elle-même ».

⁷ Ibid, p. 23 : « Siger ne doute pas un instant de la liberté humaine ».

⁸ Ibid, p. 23 : « Parmi les textes attribués aujourd'hui sans hésitation à Siger, ceux qui concernent la liberté sont tous datés des années 1272-1276. La lecture en est facilitée, car il n'est pas besoin de prendre en compte la radicale transformation de la pensée sigérienne entre le début de sa carrière (1265) et ses derniers écrits connus (1276) On peut donc supposer que, sur ce point et pendant la période en question, sa doctrine de la liberté n'a

Thomas diffère de Siger sur ce point. Dans la *Summa contra Gentiles*, il n'accorde qu'une fin au désir humain : le bien final. Dans la *Prima Pars*, il défend la libre détermination de la volonté.

Thomas ne propose pas une argumentation convaincante pour les maîtres augustiniens. Par exemple, Jean Peckham prouve la supériorité de la volonté à partir de la spécificité de son pouvoir¹. Dans ses *quodlibets*, il énonce clairement que la volonté meut l'intellect à agir². Plus prudent, Gérard d'Abbeville énonce : « *l'intellect ne meut la volonté qu'en un sens métaphorique et non pas de manière réelle* »³. Dans la question 14 de son *quodlibet* de 1276, Henri de Gand reprend et critique la théorie thomasienne. Il propose une démonstration tripartite inspirée de celle du *De Veritate*. Il oppose d'abord les *habitus* des deux facultés, puis leurs actes et enfin leurs objets. Il en conclut que la volonté est la plus haute puissance de l'âme⁴. Certes, Thomas assure, dans son commentaire sur les *Sentences*, que la volonté est la plus haute des puissances de l'âme. Mais, à partir du *De Veritate*, il raisonne à partir du tryptique intellect-volonté-objet voulu et non à partir de la seule notion de volonté. Il ne pose pas la seule volonté libre comme paradigme.

Le 7 mars 1277, une commission universitaire de maîtres en théologie condamnera les thèses qui présentent la volonté comme déterminée par l'intellect ou par la connaissance seront condamnées le 7 mars 1277 : « *Si deux biens sont proposés, celui qui est le plus fort meut le plus fortement. –C'est une erreur, sauf si on le comprend du point de vue du bien qui meut* »⁵ ; « *Quod uoluntas hominis necessitatur per suam cognitionem, sicut appeti bruti* »⁶. R.

pas varié, qu'elle est d'un seul tenant et que, tant que l'on n'a pas trouvé d'autres témoins de sa période 'averroïste', ses œuvres ne manifestent là aucune variation doctrinale majeure ».

¹ A. PEREZ ESTEVEZ, « Voluntad y poder en los quodlibetos de Juan Pecham », in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, II, 1995, p. 787 : « *El criterio que Pecham utiliza para juzgar que la voluntad libre es superior y mejor quel entendamiento es el criterio del poder, expresado por el verbo 'mover'* ».

² JEAN PECKHAM, *Quodlibet*, G. J. Etzkorn éd., Grattaferrata, 1989, I, q. 5, a. 6, 3, p. 19 : « *et postquam excitata est ab intellectu, liberum habet moveri vel non moveri ad id quod ab intellectu praesentatur. Sed intellectus ad id quod voluntas decreverit necessario inclinatur* ».

³ GÉRARD D'ABBEVILLE, *Quodlibet 14*, resp., p. 248 : « *Intellectus movet voluntatem secundum metaphoram et non secundum veritatem* ».

⁴ Sur ce point : R. MACKEN, « La volonté humaine, faculté plus élevée que l'intelligence », in *R.T.A.M.*, 42, 1975, p. 5-51.

⁵ N°208, in *La condamnation parisienne de 1277*, D. Piché éd., Paris, 1999, p. 142 : « *Quod, duobus bonis propositis, quod fortius est fortius movet. –Error, nisi intelligatur quantum est ex parte boni mouentis* ».

⁶ N°159, in *La condamnation parisienne de 1277*, D. Piché éd., Paris, 1999, p. 126 : « *Quod voluntas hominis necessitatur per suam cognitionem, sicut appetitus bruti* ».

Hissette a relevé que si la première thèse condamnée ne correspond pas précisément à son enseignement, Thomas n'a cessé d'enseigner la seconde¹ et, en conséquence, il est, de manière certaine, visé indirectement². Or, il n'en est rien : l'Aquinate, dans le *De Malo*, professe une théorie inverse à la seconde condamnation. Mais il maintient sa théorie de la motion par la cause finale qui suscite une mésinterprétation de sa théorie par les théologiens augustiniens.

6) La volonté est libre vis-à-vis des corps célestes.

Thomas pose un problème désormais classique : celui de la causalité des astres sur le choix. Pourquoi reprendre de nouveau ce problème ? Le théologien vise Al-Kîndî, présenté par Gilles de Rome comme la source du déterminisme psychologique³. Plus directement, le dominicain vise Siger de Brabant. Celui-ci cherche à dégager les principes cosmologiques qui régissent le monde. Il s'inspire du *Liber de Causis* qui insère les réalités dans un ensemble de causes⁴. Ainsi, le maître es-arts fait-il dépendre tout effet, y compris les actes de l'intelligence et de la volonté, d'une sphère céleste et de son moteur. L'Aquinate ne peut admettre une telle théorie perçue par l'ensemble des théologiens comme un déterminisme psychologique. Ainsi, le dominicain s'insère-t-il dans une série de traités qui condamne cette thèse. En effet, Bonaventure la condamne catégoriquement dans ses *Collationes de decem praeceptis* dès 1267⁵. De nouveau, en 1270, Albert le Grand la corrige dans son *De quindecim problematibus*¹, rédigé à la demande de Gilles de Lessines.

¹ R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés*, Paris, 1977, p. 256-257 : « C'est, en dépit de formules qui peuvent donner le change, ce qu'ont enseigné plusieurs maîtres es-arts, Siger de Brabant en particulier. C'est aussi ce que n'a cessé d'enseigner Thomas d'Aquin ».

² R. HISSETTE, « L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277 », in *R.T.P.M.*, 1997, 64/1, p. 3-31.

³ GILLES DE ROME, *Errores Philosophorum*, J. Koch éd., Milwaukee, 1944, c. 9, art. 1-4-9-14, p. 46-56.

⁴ *Liber de Causis*, P. Magnard et alii éd., Paris, 1990, n°49, p. 47 : « *Intelligentiae superiores primae, quae sequuntur causam primam, imprimunt formas secundas, quae non destruuuntur ita ut sit necessarium iterare eas vice alia. Intelligentiae autem secundae imprimunt formas declines separabiles, sicut est anima* ».

⁵ BONAVENTURE, *Collationes de decem praeceptis*, éd. Quaracchi, t. 5, II, n° 28, p. 515 : « *De talibus autem, qui hos vel consimiles errores inveniunt, vel tuentur, vel imitantur, dicit Ieremias : Stultus factus est omnis homo a scientia sua, id est ab investigatione propria et nimiae philosophiae, confusus est artifex omnis in sculptili ; vana sunt eorum opera et risu digna, et in tempore visitationis suae peribunt. Standum igitur est super hoc quod lumina fidei dictant, et quidquid huic adversatur, totum debemus abominari tanquam sculptile. -Audivi, cum fui scholaris, de aristotele, quod posuit mundum aeternum ; et cum audivi rationes et argumenta, quae fiebant ad*

Thomas fonde la liberté du choix vis-à-vis des corps célestes. Il développe deux points. Il s'appuie sur la *Métaphysique*². D'abord, il prouve la liberté de la volonté en partant des effets pour remonter à la cause : « *les mouvements de la volonté sont multiples, aussi ils se rapportent à un principe unique* »³. Avec cet argument, il n'a pas encore écarté la possibilité que ce principe unique soit un astre. Aussi, le dominicain propose-t-il désormais le raisonnement inverse. Il admet qu'une puissance de l'âme peut causer des actes opposés, au contraire des astres. L'Aquinate n'est pas le seul à réfuter ainsi la théorie de Siger. En effet, Albert le Grand s'appuie également sur la théorie physique selon laquelle la nature ne produit pas d'elle-même un seul genre d'effets. Il propose deux arguments. D'abord, il propose un argument psychologique différent de celui de Thomas. S'appuyant sur Hermès Trismégiste et Aristote, Albert précise que l'âme peut réaliser divers types d'actions, même contradictoires. Ainsi, prouve-t-il que la volonté choisit ce qu'elle veut accomplir. Puis, il propose un argument physique. Albert admet une forme de causalité du corps céleste sur la volonté mais la restreint à un effet nécessaire. Ainsi, Albert et Thomas nient-ils que la volonté puisse être mue à agir de manière nécessaire.

V. L'agir est libre.

1) L'agir libre est différent du vouloir libre.

Thomas distingue entre la volonté libre et agir librement. Dans le *De Veritate*, il distinguait volonté libre et libre arbitre, volonté libre et libre choix⁴. Dans le *De Malo*, il énonce : « *que celui qui fait une chose qu'il ne veut pas n'a pas la liberté d'action mais possède tout de même la volonté libre* »⁵. Ouvertement, il distingue la liberté de vouloir et la

hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare, quomodo potest hoc esse ? sed haec modo sunt ida manifesta ut nullus de hoc possit dubitare.-Patet modo, quomodo in secundo verbo mandati : Non facies scultile, prohibentur omnes profanae et superstitiosae adinventiones errorum ».

¹ ALBERT LE GRAND, *De quindecim problematibus*, B. Geyer éd., t. 17/1, Münster, 1975, probl. 3.

² ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, VI, 3, 1027 a 29.

³ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., sol. 21, p. 152 : « *quod motus voluntatis cum sint multiformes, reducuntur ad aliquod principium uniforme* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1-2.

⁵ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., sol. 22, p. 153 : « *quod ille qui facit quod non vult, non habet liberam actionem, sed potest habere liberam uoluntatem* ».

liberté d'action¹. Il adopte résolument la théorie de l'*Éthique* de l'acte volontaire qu'il adapte. Il promeut l'idée que la volonté est libre malgré la contrainte car elle possède en elle-même le principe de son action. Ainsi, retrouve-t-il une théorie défendue par les stoïciens. Aussi, démontre-t-il que la volonté est libre de toute contrainte extérieure.

2) La liberté de l'agir est inamissible.

a) L'homme possède la liberté vis-à-vis de la nécessité.

Thomas fonde la liberté de la volonté comme inamissible. De nouveau, il cite la théorie anselmienne et bernardine des états de la liberté. Il admet que l'homme, en péchant, a perdu la liberté vis-à-vis de la faute et de la misère mais qu'il a conservé celle vis-à-vis de la nécessité². Il soutenait déjà cette théorie dans son commentaire sur les *Sentences*³. En revanche, il ne la mentionnait pas dans la *Prima Pars*. Ainsi, prouve-t-il que la liberté de choix est préservée. Mais, le dominicain ne propose pas une théorie aussi précise que celle qu'il défendra dans la *Prima Secundae Pars*. Il ne promeut pas une théorie de l'acte volontaire. Il reste dépendant des notions aristotéliennes de la *voluntas* et de l'*electio* et cherche avant tout à prouver la liberté du choix et non celle de la puissance de l'âme qui cause cet acte. Aussi, il n'énonce pas : « *Ubi voluntas, ibi libertas* »⁴. Au contraire, Gauthier de Bruges promeut cette citation de Bernard de Clairvaux⁵. Mais, contrairement à Gauthier, l'Aquinate ne pose pas la volonté comme paradigme alors même que ce changement terminologique et théorique s'amorce chez certains théologiens⁶.

¹ E. STUMP, *Aquinas*, London-New York, 2005, p. 284 : « *Aquinas recognizes a distinction between freedom of action and freedom of willing* ».

² *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., sol. 23, p. 153 : « *quod homo peccans liberum arbitrium perdidit quantum ad libertatem que est a culpa et miseria, non autem quantum ad libertatem que est coactione* ».

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 25, a. 5, resp.

⁴ GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 5, II, *sed contra* 1.

⁵ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, I, 2, p. 248 : « *ubi voluntas, ibi libertas* ». Dans sa *Summa de Bono*, q. 2, p. 169, Philippe le Chancelier donne une citation similaire issue de la seconde épître aux Corinthiens : « *Ubi spiritus, ibi libertas* ».

⁶ B. KENT, *Virtues of the Will*, Washington D. C., 1995, p. 99 : « *The terminology is important because it underwent a change in the late thirteenth century. Around 1270 some masters began to discuss the freedom of the will (libertas voluntatis)* ».

b) L'homme n'est pas soumis aux habitudes.

Thomas pose le problème de l'influence des habitudes sur le choix. Il reprend sous une autre forme un problème déjà étudié dans le commentaire sur les *Sentences*. Il le doit à Augustin. En effet, celui-ci, dans ses *Confessiones*, évoque la *violentia consuetudinis* et reconnaît l'existence d'une habitude créée par le péché¹. Mais, plus ouvertement encore que dans son commentaire sur les *Sentences*, le dominicain pose le problème en termes aristotéliens : le choix peut-il être empêché par l'habitude choisir un bien plutôt qu'un autre ?

Thomas adopte la théorie aristotélienne de l'habitude. Dans son *De memoria*, Aristote pose le problème de l'habitude comme « *seconde nature* »². D'abord, il étudie la formation des souvenirs, comme dispositions ou possessions (*hexeis*), à partir d'une sensation passée, d'une image (*phantasma*) comme copie (*eikôn*) de ce dont elle est l'image³. Puis, il aborde la réminiscence (*anamnêsis*) dont il fait une activité propre à l'homme, constituant à solliciter des savoirs acquis ou des souvenirs. Ainsi, Aristote considère-t-il l'habitude à la fois comme le résultat d'une élaboration et comme ce qui produit une disposition. À la suite du Philosophe, l'Aquinat admet que l'habitude peut fausser le choix. En effet, il admet que la réminiscence s'introduit dans le syllogisme pratique et fausse la mineure. Cependant, il nie que les habitudes soient nécessitantes pour la volonté. Il s'écarte sur ce point du Stagirite. En effet, Aristote accorde à la raison de conserver la liberté de jugement et de pouvoir produire un choix juste. En revanche, l'Aquinat défend la liberté du jugement de la volonté. Mais, il ne développe pas ce point.

T. Hoffmann a montré que Thomas admet la notion de liberté d'indifférence⁴. Contrairement à Gauthier de Bruges, le dominicain en fait une liberté fondée sur la liberté par excellence qu'il n'accorde qu'à Dieu seul. En revanche, il admet pour l'homme une liberté de qualité. En effet, il conçoit que l'homme peut agir également contre l'habitude grâce à la

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessiones*, VIII, 5, 11, 14, 30 : « *Sed tamen consuetudo adversus me pugnatio ex me facta erat, quoniam volens quo nollem perversem* ».

² P.-M. MOREL, « L'habitude : une seconde nature ? », in P.-M. Morel éd., *Aristote et la notion de nature*, Bordeaux, 1997, p. 131-148.

³ ARISTOTELES LATINUS, *De memoria*, 1, 451 a 15-16.

⁴ T. HOFFMANN, « Liberté de qualité et liberté d'indifférence chez Thomas d'Aquin », in M. Sherwin et C. Titus éd., *Renouveler toutes choses en Christ. Vers un nouveau thomiste de la théologie morale*, Fribourg, 2009, p. 57-76.

délibération¹. En effet, il estime que l'homme est libre de son choix mais également des dispositions qui facilitent ou nuisent au choix. Il n'utilise pas la notion de prudence mais il admet que l'homme acquiert des habitudes et qu'il doit œuvrer pour qu'elles soient bonnes. Il admet que la raison elle-même s'éduque et permet de choisir en lien avec la vérité, le bien et le bonheur. Il suit une nouvelle fois l'*Éthique*. Ainsi, l'Aquinate propose-t-il une théorie selon laquelle la liberté croît avec la pratique des actes vertueux. Il fait donc de la liberté de qualité l'aptitude à agir avec excellence chaque fois que l'homme le désire. Cependant, il ne désire pas promouvoir une théorie aussi aristotélicienne que les maîtres ès-arts. Il relève que la nécessité agit « *lors des réactions soudaines* »², c'est à dire impulsives ou non délibérées. Ainsi, nuance-t-il son propos : l'habitude engendre une nécessité relative. Ainsi, admet-il que le choix reste toujours libre.

Conclusion :

Malgré le contexte de controverses universitaires, Thomas continue de présenter la volonté comme un appétit et une puissance passive. Néanmoins, il assure la liberté de l'acte et la liberté de la spécification de la volonté. Il insiste sur la liberté du vouloir et la liberté de choix de la volonté. Ainsi, définit-il les actes de la volonté comme libres de toute contrainte et de toute nécessité. Pour la première fois, il accorde à la volonté le pouvoir de pas vouloir la béatitude. Il souligne ainsi le sens de l'individualité humaine et l'irréductibilité des individus : ce n'est pas l'intellect qui distingue les hommes entre eux, à cause de sa prétention à l'universel, mais leur volonté et leurs choix, qui rendent les actes uniques³. Mais, sa théorie demeure critiqué par les théologiens qui refusent que la cause extérieure soit la seule motrice.

¹ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., sol. 24, p. 153 : « *Nam ex deliberatione quantumcumque consuetus potest tamen contra consuetudinem agere* ».

² *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., ad. 24, p. 153 : « *in repentinis precipue* ».

³ Guillaume d'Ockham n'imaginera plus que l'on puisse prouver la liberté de la volonté autrement que par l'expérience. GUILLAUME D'OCKHAM, *Quodlibet*, J. Wey éd., I, 1980, 1, 25-28, p. 88.

CHAPITRE 7 : LA LIBERTÉ HUMAINE DANS LA *SENTENTIA LIBRI ETHICORUM*

I. Le contexte.

En 1271-1272, Thomas rédige un commentaire littéral de l'*Éthique*¹, selon le modèle laissé par Averroès². Pour cela, il utilise la traduction et les notes personnelles marginales de Robert Grosseteste effectuée vers 1246-1247 mais cite encore la *Vetus* de mémoire. L'Aquinate n'est pas le premier théologien à commenter ce texte d'Aristote³. En effet, depuis 1260 environ, l'intérêt pour l'*Éthique* est général⁴. Le dominicain n'ignore pas son utilisation par les maîtres es-arts, tel Jacques de Douai⁵ ou Boèce de Dacie⁶, pour présenter un nouveau modèle de sagesse philosophique⁷. Lui-même retravaille l'*Éthique* à titre de préparation de la

¹ L. ELDERS, « St Thomas Aquinas Commentary on the *Nicomachean Ethics* », in L. Elders, K. Hedwig éd., *The Ethics of St Thomas Aquinas*, t. 1, Bruges-Paris, 1987, p. 9-49.

² J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris-Fribourg, 2002, 2^e éd. p. 331-334. J. B. KOROLEC, « Le commentaire d'Averroès sur l'*Éthique* à Nicomaque », in *Bulletin de Philosophie médiévale*, 27, 1985, p. 104-107 ; « Mittlerer Kommentar von Averroes zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles », in *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 31, 1992, p. 61-118.

³ Par exemple : Robert Kilwardby. P. O. LEWRY, « Robert Kilwardby's Commentary on the *Ethica Nova* and *vetus* », in C. Wenin éd. *L'homme et son univers au Moyen Age*, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 799-807.

⁴ Contrairement à d'autres œuvres d'Aristote, comme la *Physique*, l'*Éthique* n'est pas reçue comme une œuvre subversive. Bien qu'ayant d'abord été traduite du grec en arabe, elle présente l'originalité de ne pas être passée par le filtre des commentaires gréco-arabes. Aussi, l'*Éthique* figure au programme des études de la nation anglaise de la faculté des arts en 1252 ; au programme des *Studia generalia philosophiae* des frères mineurs en 1260. À partir de 1260, certains maîtres es-arts de l'université de Paris enseignent un aristotélisme radical et proposent la vie philosophique comme idéal de sagesse.

⁵ JACQUES DE DOUAI, « Prologue aux Questions sur les *Météorologiques* », cité in R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951, p. 468-469.

⁶ P. WILPERT, « Boethius von Dacien. Die Autonomie des Philosophen », in *Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen*, Berlin, 1964, p. 135-152.

⁷ C. LAFLEUR, « L'apologie de la philosophie à la Faculté des arts de Paris dans les décennies précédant les condamnations d'Etienne Tempier », in J. A. Aertsen, A. Speer éd., *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, Berlin-New York, 1998 ; J. VERGER, « La Faculté des arts : le cadre institutionnel », in *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XVe siècle)*, O. Weijers, L. Holtz éd., Turnhout, 1997, p. 17-42.

rédaction de la *Prima Secundae Pars*¹. Ainsi, Thomas s'insère-t-il dans une démarche entamée par les Pères grecs et latins², renouvelée au XIIe siècle par Abélard³ et relancée au XIIIe siècle par la traduction de l'*Éthique*. L'objectif du dominicain est le même que celui posé lors de la lecture du *De anima*. De nouveau, il entend prendre connaissance des théories d'Aristote expurgées de leurs interprétations. J.-P. Torrell a souligné que l'Aquinat envisage la nature humaine comme autonome par rapport à la grâce⁴. Il centre sa réflexion sur les notions de volontaire et d'involontaire et de choix. Thomas accentue-t-il sa théorie de la liberté dans un sens intellectualiste et compatibiliste ? Ou, au contraire, propose-t-il une lecture d'Aristote corrigée dans un sens libertarien ?

II. Livre III : Les actes humains peuvent être volontaires ou involontaires.

1) La moralité de l'acte dépend des circonstances.

Thomas accorde une importance particulière à la notion d'*electio*. En conséquence, il porte son attention sur les circonstances qui peuvent rendre l'acte involontaire⁵. Il ne présente pas une démarche nouvelle : Boèce étudie également le problème dans son *De differentiis topicis*⁶. Le problème est complexe, à la fois psychologique et éthique : certaines

¹ Thomas rédige d'abord une *Tabula Libri Ethicorum* aux environs de 1270. Il s'agit d'un index des thèmes principaux de l'*Éthique* et du commentaire qu'en a fait Albert le Grand. Cette *Tabula* est inachevée. Il est vraisemblable que c'est son propre travail qui a convaincu Thomas qu'il n'a plus besoin de s'appuyer sur les écrits d'Albert. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris-Fribourg, 2002, 2^e éd., p. 334-337.

² J. OSBORN, *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, Cambridge, 1976.

³ G. WIELAND, *Ethica-Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster, 1981, p. 8-33 : « Bemerkungen zur Geistesgeschichte und zum Ort der Ethik im 12. Jahrhundert » ; p. 52-129 : « Ethik als philosophische Disziplin ».

⁴ J.-P. TORRELL, « Nature et grâce chez Thomas d'Aquin », in *R.T.*, 101/1-2, p. 199 : « on peut ainsi souligner le concept d'une nature qui a son autonomie par rapport à la grâce (la grâce n'est pas comprise dans la définition de la nature) ; cela se révèle positif pour évaluer les forces mêmes de la nature, avant et après le péché ».

⁵ Contrairement à l'avis de S. PINCKAERS, in *Les actes humains*, p. 304-305, note 16, minimise trop l'importance des circonstances : « Les circonstances sont donc pour S. Thomas des éléments secondaires de l'acte humain, s'ajoutant à ses parties essentielles comme l'accident à sa substance ». Celui-ci ne tient pas suffisamment compte de l'influence de la théorie aristotélicienne des causes sur Thomas.

⁶ BOÈCE, *De differentiis topicis*, IV, P. L. 64, col. 1212.

circonstances peuvent-elles empêcher la réalisation d'un acte ou, au contraire, provoquer la réalisation d'un acte ? ; certaines circonstances atténuent-elles la responsabilité d'un acte ou, au contraire, l'aggravent-elles ?

Thomas étudie les circonstances de l'acte dès son commentaire sur les *Sentences*¹. Contrairement à Abélard, le dominicain n'étudie pas le problème en lien avec le péché mais propose une approche philosophique, suivant le *De natura boni* d'Albert le Grand². Thomas nomme « circonstance » une *conditio*, une *proprietas* ou un *accidens* d'un acte humain. Il accorde une importance capitale à la terminologie de Cicéron³. Il n'est pas le seul : Jean de la Rochelle, dans sa *Summa de anima*⁴, Albert, dans son *Super Ethica*⁵, la reprennent. Le Maître d'Aquin compare la liste de Cicéron et celle de l'*Éthique*⁶ : il leur accorde une importance égale malgré leurs différences⁷. En conséquence, il reconnaît que la circonstance d'un acte touche l'acte en lui-même, soit par la mesure du temps et de l'espace, *quando*, *ubi*, soit en lui conférant une manière d'être, *quomodo*. Elle peut ensuite toucher l'acte dans son effet, *quid*. Elle peut encore toucher les causes de l'acte : la cause finale, *cur* ; la cause formelle, *circa*

¹ *Scriptum super libros Sententiarum*, IV, d. 16, q. 3, a. 1 b, corp.

² ALBERT LE GRAND, *De natura boni*, E. Filthaut éd., Münster, 1974, II, Pars II, p. 10-26 : « *De bono circumstanciae* ».

³ CICÉRON, *De invenione rhetorica*, I, c. 24 : « *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando* ».

⁴ JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, J.-G. Bougerol éd., Paris, 1995, c. 81.

⁵ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, I, Lectio 2, 167, p. 149.

⁶ Thomas connaît une troisième liste des circonstances des actes : une trouvée dans le *De vera et falsa poenitentia*, attribué faussement à Augustin, et transmise par les *Sentences*, IV, d. 16, c. 2, p. 337-338 : « *Consideret qualitatem criminis, in loco, in tempore, in perseverantia, in varietate personae, et quali hoc fecerit tentatione, et in ipsius vitii multiplici exsecutione. Oportet enim poenitere fornicantem secundum excellentiam, sui status vel officii, vel secundum modum meretricis, et in modum operis sui, et qualiter turpitudinem egit ; si in loco sacrato, si in tempore orationi constituto, ut sunt festivitates et tempora ieiunii. Consideret quantum perseveraverit, et defleat quod perseveranter peccavit ; et quanta victus fuerit impugnatione. Sunt enim qui non solum non vicuntur, sed ultro se peccato offerunt ; nec expectant tentationem, sed praeveniunt voluptatem. Et pertractet secum quam multiplici actione vitii delectabiliter peccavit* ». Thomas a relevé dans son commentaire sur les *Sentences*, IV, d. 16, q. 3, a. 1 c ; arg. 5, que son usage est marqué par la pénitence.

⁷ J. PILSNER, *The Specification of Human action in St Thomas Aquinas*, Oxford, 2006, p. 177 : « *a closer look at these two lists reveals that they are not identical. Each list has seven circumstances. They agree on five (who, what, why, how, by what instruments), and disagree on two (Cicero has 'when' and 'where' while Aristotle has 'about what' and 'in what it is done'). Thomas believes that this small discrepancy can easily be reconciled, contending that, where Aristotle uses 'in what it is done', he is including both the 'when' and 'where' of Cicero ; and where Cicero uses 'what', he is including both Aristotle's 'what' and 'about what'. These two lists hold almost importance in Aquinas's eyes* ».

quid ; la cause efficiente, *quis* ; et la cause instrumentale, *quibus auxiliis*¹. Le dominicain ne retient pas seulement les circonstances extérieures mais également les circonstances internes. Il ne propose pas un raisonnement seulement théorique : l'agir libre n'est pas indépendant de toute causalité intérieure ou extérieure et connaître les circonstances de l'acte permet à la raison de délibérer droitement. L'Aquinat se montre influencé par les stoïciens sur ce point. Mais, s'il admet que la connaissance des circonstances influent sur la mineure du syllogisme pratique, il refuse d'en faire la cause de l'acte. Mais il distingue liberté psychologique et liberté morale. Il reconnaît que la moralité d'un acte dépend des circonstances.

2) Certains actes sont involontaires.

À la suite d'Aristote², Thomas remarque que l'involontaire est causé soit par la violence, soit par l'ignorance³. Il reprend une distinction relevée par l'ensemble des commentateurs d'Aristote, de Némésius⁴ et Damascène⁵ à Albert le Grand⁶.

Thomas admet que la violence cause des actes involontaires. Il accorde une grande importance à ce problème qu'il a négligé dans ses écrits antérieurs. Il suit le modèle d'Albert le Grand qui a accordé une importance particulière à ce problème dès ses premières oeuvres⁷.

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 7, a. 3, resp, p. 36 : « *Considerandum est enim in actibus, quis fecit, quibus auxiliis, vel instrumentis fecerit, quid fecerit, ubi fecerit, cur fecerit, quomodo fecerit et quando fecerit. Sed Aristoteles in III Ethic addit aliam, scilicet circa quid, quae a Tullio comprehenditur sub quid* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, 1, 09 b 35, 11-15, p. 179 : « *Videntur autem involuntaria esse, quae violenta, vel propter ignorenciam facta. Violentum autem cuius principium extra, tale existens in quo nichil confert operans vel paciens ; puta si spiritus tulerit alicubi, vel homines domini existentes. Quaecumque autem propter timorem maiorum malorum operata sunt* ».

³ *Commentarium Super Ethicorum*, I, 1, p. 118, 59-60 : « *involuntarium ex simplici causa procedit : puta ex sola ignorantia vel ex sola violentia* ».

⁴ NÉMÉSIIUS D'ÉMÈSE, *De Natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 29, 82-85, p. 119 : « *Involuntarii hoc quidem est secundum vim, aliud vero per ignorantiam est. Eorum igitur quae secundum vim sunt involuntarium factivum principius exterior est ; aliud enim quid violentiae causa est et non nos* ».

⁵ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, c. 38, n°2, p. 145 : « *Involuntarii autem hoc quidem est secundum violentiam hoc autem per ignorentiam* ».

⁶ ALBERT LE GRAND, *De Bono*, I, q. IV, a. 3, p. 51-53 : « *De involuntario per violentiam* » ; a. 4, p. 54-57 : « *De involuntario per ignorentiam* » ; *De natura boni*, E. Filthaut éd., Münster, 1974, II, Pars II, c. 2, n°3, p. 27-28 : « *Exempla involuntarii per ignorantiam* ».

⁷ ALBERT LE GRAND, *De Bono*, I, q. 4, a. 3, p. 51-54 : « *De involuntario per violentiam* » ; *De natura boni*, E. Filthaut éd., Münster, 1974, II, Pars II, c. 2, n°2, p. 27 : « *Exempla involuntarii per violentiam* ».

Suivant Aristote, l'Aquinate accorde à la violence d'être causée par un principe extrinsèque¹. Sur ce point, Albert apporte une précision essentielle : « *dont le principe est totalement extrinsèque* »². Thomas ne reprend pas cette précision qui semble déresponsabiliser l'homme de ses actes. Or, il admet que la liberté consiste justement à être maître de ses actes. Il relève deux cas : dans le premier cas, l'homme agit par violence ; dans le deuxième cas, il est contraint par la violence ; en conséquence, l'homme est soit opérant, soit patient³. Le dominicain précise comment la violence crée l'involontaire : soit elle contrarie le mouvement de la puissance appétitive vers un bien⁴, soit elle empêche la connaissance du bien par la puissance appréhensive⁵. Cette précision rappelle la théorie de Siger de Brabant sur l'empêchement des causes. Comme Aristote, l'Aquinate reconnaît que l'acte contraint est causé par un moteur extérieur. Il note qu'il est dit que le mouvement violent exclut le mouvement de l'appétit qui est intrinsèque⁶. Alors que le Stagirite accorde à toute mouvement créé par un principe extrinsèque d'être violent⁷, le dominicain assure que toute action causée par un principe extérieur n'est pas nécessairement violente. Il cherche à sauvegarder sa théorie du Bien comme cause finale adoptée depuis le *De Veritate*. Contrairement à Albert dans son *Super Ethica*⁸, Thomas ne retient pas le péché comme cause de violence.

Thomas admet que l'ignorance cause des actes involontaires. Il a déjà débattu de ce point dans son commentaire sur les *Sentences*. Il suit Aristote et Némésius⁹. Le dominicain retient trois modes d'ignorance qu'il reprendra dans la *Prima Secundae Pars*. Il est influencé

¹ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, I, Lectio 1, p. 119, 87-88 : « *enim violentum est cuius principium est extra* ».

² ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, Lectio 1, 155, *sed contra* 2, p. 138 : « *illud cuius principium totum est extra* ».

³ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, I, Lectio 1, p. 119, 98-100 : « *homo qui et dicitur operans, in quantum facit aliquid per violentiam, et dicitur patiens, in quantum violentiam patitur* ».

⁴ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 1, p. 118-119 : « *uno modo per hoc quod excluditur ipse motus appetitivae virtutis* ».

⁵ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 1, p. 119 : « *alio modo quia excluditur cognitio virtutis apprehensivae* ».

⁶ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 1, p. 119, 88-90 : « *Dictum est violentia excludit motum appetitivum, unde cum, appetitus sit principium intrinsecum* ».

⁷ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 2, 09 b 35, 11-12, p. 179.

⁸ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, Lectio 1, 154, sol., p. 138.

⁹ NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE, *De Natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 29, 81-132, p. 122-124 : « *De involuntario quod est propter ignorantiam* ».

par Albert qui, dans son *Super Ethica*, accorde une importance particulière au lien entre l'ignorance et le choix. Celui-ci relève qu'Aristote distingue l'ignorance de l'universel, des particuliers et dans l'agir¹. Il évoque une « *ignorantiam electionis* » que ne Thomas ne nomme pas². Pour l'Aquinate, le choix ne peut résulter de l'ignorance. En revanche, il admet que l'ignorance contribue à l'aspect volontaire ou involontaire de l'acte. Comme Aristote³, l'Aquinate distingue l'ignorance de la fin et l'ignorance des circonstances. Il présente d'abord l'ignorance universelle comme cause d'involontaire. Il remarque que la volonté ne peut se mouvoir vers ce qu'elle ne connaît pas. Il confirme ainsi l'adage augustinien cité dans la *Prima Pars*.

À la suite d'Aristote⁴, Thomas présente ensuite le problème posé par l'ignorance volontaire. À la suite d'Aristote⁵, il distingue l'action par ignorance et l'action dans l'ignorance. Le problème est capital : les *Sentences* l'ont traité à propos du péché. Mais l'*Éthique* ne pose pas le problème de manière identique. Aristote traite le problème en lien avec le volontaire. Il fait de la seule l'ignorance des circonstances la cause de l'action involontaire. Damascène, lui, relève que le volontaire est fondée dans la science des

¹ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, Lectio 2, 162, p. 146 : « *in universali, in particulari, in agere* ».

² ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, Lectio 2, 162, sol. 11, p. 146, 16-25 : « *Dicendum, quod omnis malus est quodammodo ignorans et habet ignorantiam electionis, ut ipse dicit, non quantum ad rationem eligendi, quia illam malus potest scire et aliis dare bonum consilium, sed quantum ad executionem in opere, quae est ignorantia electi, eo quod appetitus contrarii vincit adeo eum, quod rationem universalem electionis, quam habet, non potest recte applicare ad hoc opus ; et ideo non deceptur in maiori propositione, sed in minori vel conclusione* ».

³ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, 1110 b 20-1111 a 15.

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 3, 10 b 15-10 b 20, 10-15, p. 181 : « *Qui enim propter ignoranciam operatur quodcumque, nichil tristatus in operatione, volens quidem non operatus est quod non scivit, neque rursus nolens, non tristatus de eo quod propter ignoranciam. Qui quidem in plenitudine, nolens videtur. Qui autem non penitet, quia alter, sit non volens* ».

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 3, 10 b 20-10 b 25, 15-17, p. 181 : « *Alterum autem videtur et propter ignorenciam operari, ab eo quod est ignorantem facere* ».

singuliers¹. L'argument est important : Guillaume d'Auxerre le relève dans sa *Summa aurea*². En revanche, Aristote admet que l'ignorance des règles générales de conduite rend l'action volontaire. Ainsi, admet-il que cette forme d'ignorance n'empêche pas l'homme d'être responsable de ses actes. Il précise que certains sont ignorants de choses qu'ils devraient connaître. L'idée ne va pas de soi : Plotin s'oppose à cette théorie et avance que la connaissance de l'ensemble et non seulement des circonstances particulières est nécessaire pour que l'action soit volontaire³. Thomas, lui, affirme que leur ignorance est volontaire. Il approfondit sur ce point la théorie d'Aristote qui précise seulement que l'action effectuée dans l'ignorance n'était pas nécessairement effectuée sans consentement. Au contraire, l'Aquinat fait résulter cette forme d'ignorance d'un vouloir de la part d'un individu qui refuse de prendre connaissance des règles à suivre. Le dominicain se place dans la continuité de l'enseignement biblique selon lequel la Loi divine est à connaître et à appliquer. Aussi, Thomas relève-t-il que lorsqu'un acte est dit être commis par ignorance, il peut résulter d'une autre cause. Il signifie que l'ignorance est alors présentée comme cause à la place de la cause réelle.

Suivant Aristote⁴, mais également Damascène⁵, Thomas utilise un argument rétrospectif pour prouver la nature involontaire d'un acte : il précise que l'action involontaire s'accompagne de tristesse. Suivant Aristote, le dominicain admet que tout acte contraint est pénible à réaliser et s'accompagne de tristesse. Mais, implicitement, il pose également le problème de l'acte volontaire, voulu comme vertueux, mais causant des effets non désirés. Suivant Aristote et marqué par l'enseignement d'Albert, le dominicain intègre les émotions dans l'acte, à la fois comme cause et comme effet, et dans l'évaluation de la nature vertueuse

¹ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, II, c. 38, p. 146 : « *Voluntarium igitur est cuius principium, hoc est causa, in seipso sciente singularia, per quae et in quibus est actus* ».

² GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribaillier éd., Paris-Rome, III, XX, c. 1, p. 392 : « *voluntarius est illud cuius principium est in ipso cognoscente singularia* ».

³ PLOTIN, *Énéades*, VI, 1, 39-41.

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 3, p. 181 : « *Quod autem propter ignoranciam, non voluntarium quidem omne est, involuntarium autem quod triste et in plenitudine* ».

⁵ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, II, c. 38, 1, p. 145.

de l'acte¹. Il fait de la tristesse un effet involontaire d'un acte sur l'homme dont il aurait voulu des effets autres. Autrement dit, la tristesse manifeste le remords et prouve que s'il avait eu connaissance des conséquences de son acte, l'homme aurait agi autrement. Implicitement, Thomas aborde le problème du risque posé par tout acte volontaire : il n'est pas certain que l'acte entrepris soit parfaitement vertueux et cause la joie de celui qui l'a entrepris. Augustin lui-même retient le problème de la tristesse qui manifeste que l'homme s'est écarté de la quête du bonheur.

3) Certains actes sont volontaires.

Suivant la traduction d'Hermann l'Allemand, Thomas définit le volontaire comme « *ce qui est fait spontanément* »². Cependant, il ne peut se contenter de cette seule précision car la spontanéité pourrait être causée par un agir instinctif qui correspondrait à un agir animal. Or, il a déjà plusieurs fois démontré que l'acte de l'animal n'est pas libre. En conséquence, il reprend une formule qu'Albert le Grand³ prêtait à la fois à Aristote⁴, Némésius⁵ et Damascène : « *est volontaire ce qui procède d'un principe qui est en l'opérant* »⁶. L'Aquinat accorde à la puissance appétitive d'être la cause intrinsèque du mouvement volontaire. Cependant, il relève que le volontaire implique le mouvement de deux puissances de l'âme : l'intellect et l'appétit. Albert relève dans son *Super Ethica* que la volonté peut être étudiée de deux manières : une relative à son acte propre et l'autre relative à

¹ S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, 2006, p. 239-255. G. BARZAGHI, « La passio tristitiae secondo S. Tommaso. Un esempio di analisti realista », *Sacra Doctrina*, 36, 1991, p. 56-71.

² *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 1, p. 117-118, 8-9 : « *nam voluntarium dicitur omne quod sponte fit* ».

³ ALBERT LE GRAND, *De Bono*, B. Geyer et alii éd., Münster, 1951, I, q. 4, c. 5, 69-72, p. 57 : « *Deinde quaritur de voluntario, de quo dicit Aristoteles et Damascenus et Gregorius Nixenus, quod 'voluntarium est in seipso consciente singularia, in quibus est operatio'* ».

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 4, 11 a 20, 19-20, p. 182 : « *voluntarium videbitur utique esse, cuius principium in ipso sciente singularia, in quibus est operatio* ».

⁵ NÉMÉSIIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 31, p. 126, 18-19 : « *Monstratum autem est et principium in se ipsis esse, voluntaria igitur sunt* ».

⁶ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 3, p. 129 : « *voluntarium videtur esse cuius principium est in ipso operante* ».

son lien avec la raison¹. Suivant ce dernier point, Thomas lie le mouvement de l'appétit à la cognition². Il énonce : « *le bien appréhendé meut la puissance appétitive* »³. Bien que commentant l'*Éthique*, il met en avant le triptyque du *De anima* : « intellect-appétit-objet voulu ». Il ajoute une précision essentielle qu'Albert le Grand, dans son *De Bono*⁴, prêtait à la fois à Aristote, Némésius⁵ et Damascène⁶ : l'agent cause lui-même son acte volontaire lorsqu'il connaît les raisons particulières qui concourent à l'opération⁷. En effet, la connaissance des circonstances de l'acte permet d'identifier les causes de la spécification de l'acte. Aussi, Thomas lie-t-il la réalisation d'un acte volontaire à la connaissance des principes.

4) Certains actes sont à la fois volontaires et involontaires.

Thomas admet que certaines actions sont mixtes : à la fois volontaires et involontaires. Albert fait le même constat dans son *Super Ethica*⁸. Aucun des deux théologiens n'écartent cette théorie d'Aristote. Pourtant, celle-ci contredit la théorie d'Augustin qui n'évoque pas

¹ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, Lectio 1, 154, ad. 5, p. 138-139 : « *voluntas potest dupliciter considerari : aut secundum se quantum ad actum suum essentialiter, qui est velle, et sic opponitur ei tantum violentum ; aut secundum quo habet ordinem ad rationem, quae dirigit ipsam, et sic opponitur sibi etiam ignorantia, inquantum privat id quod dirigit voluntatem* ».

² *Sententia Super Ethicorum*, éd. Léonine, I, Lectio 1, p. 118, 70-72 : « *motum appetitiva virtutis qui praesupponit cognitionem apprehensivae virtutis* ».

³ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, I, Lectio 1, p. 118, 72-73 : « *bonum apprehensum movet appetitivam virtutem* ».

⁴ ALBERT LE GRAND, *De Bono*, B. Geyer et alii éd., Münster, 1951, I, q. 4, c. 4, p. 54 : « *Hoc autem diffinitur ab Aristotele et Gregorio Nixeno et Damasceno sic : 'Involuntarium per ignorantiam est, cuius principium est in seipsonon cognoscenti singularia, in quibus est in operatio'* ».

⁵ NÉMÉSIIUS D'ÉMÈSE, *De Natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 31, p. 125 : « *voluntarium est, cuius principium est in se ipso singularia in quibus est gestio* ».

⁶ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, c. 38, p. 146 : « *Voluntarium igitur est cuius principium, hoc est causa, in seipso sciente singularia, per quae et in quibus in actus* ».

⁷ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 3, n°425, p. 129 : « *ita tamen quod ipse operans sciat singulares circumstantias quae concurrunt ad operationem, et per hoc excluditur ignorantia quae causat involuntarium* ».

⁸ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, Lectio 1, 155, p. 138 : « *quod est mixtum est violento et voluntario* ».

cette possibilité. Pour Augustin, seul l'acte volontaire est libre. Aussi, l'Aquinate est contraint d'envisager une articulation nouvelle : celle du volontaire et de l'involontaire dans la réalisation du même acte. En d'autres termes, il est contraint de repenser l'articulation du contraint et du libre. L'enjeu est de définir si ces actes être considérés comme des actes libres.

Thomas retient que les actes causés par la crainte sont à la fois volontaires et involontaires¹. Il retient que la crainte bouleverse le syllogisme pratique : contrairement à une délibération classique, la délibération sous la contrainte de la peur se fait selon la mineure et non selon la majeure. Pourtant, le dominicain en fait un acte néanmoins volontaire car délibéré. En effet, celui qui délibère connaît les circonstances particulières dans lesquelles son acte s'effectue et tient davantage compte des conséquences de l'acte et notamment des conséquences négatives qu'induiraient son refus de se plier à la contrainte². Autrement dit, l'homme qui agit par peur choisit volontairement de se plier à la contrainte. Suivant Aristote, comme Albert le Grand³, l'Aquinate accorde à ces actes d'être davantage volontaires qu'involontaires. Il précise même que cette contrainte n'est que « *temporaire* ».

III. Leçon 5 : Le choix est volontaire.

1) Le choix est un acte volontaire.

Thomas différencie le volontaire de l'acte choisi. À la suite d'Aristote⁴, comme Némésius⁵, il relève que tout choix est volontaire mais que le volontaire ne se limite pas au

¹ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, I, Lectio 1, p. 119, 129-130 : « *operationes quae ex timore fiunt sunt mixtae* ».

² Thomas s'intéresse certainement à ce point en tant que théologien. En effet, le canon 21 du concile de Latran III insiste pour que les confesseurs tiennent compte des circonstances des actes. Sur ce thème : J. GRUNDEL, *Die Lehre von den Umständen des menschlichen Handelns im Mittelalter*, Münster, 1963.

³ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, Lectio 1, 156, sol., p. 140 : « *est digendum magis voluntarium quam involuntarium* ».

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 5, 11 b 5, 8-9, p. 183 : « *Eleccio utique voluntarium quidem esse videtur ; non idem autem, set in plus, voluntarium* ».

⁵ NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De Natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 32, 27-28, p. 126 : « *Nam omnis quidem electio voluntaria est, non omne autem voluntarium est in electione* ».

choix¹. Il cite Aristote : « *il y a du volontaire dans plus <d'action> que dans le choix* »². Il se confronte à un texte où le terme de *liberum arbitrium* n'apparaît pas. En effet, le terme latin utilisé par Robert Grosseteste est celui d'*electio*³. L'Aquinatense semble ainsi admettre la supériorité de la théorie du volontaire d'Augustin sur celle du choix d'Aristote. En réalité, il entend montrer que le choix ne suit pas nécessairement le vouloir.

Contrairement à Albert⁴, Thomas ne demande pas si l'*electio* revient à une ou plusieurs puissances de l'âme. Il se posait le problème pour l'arbitre, il ne le pose pas pour le choix. D'emblée, il accorde l'*electio* à la *voluntas*. Il relève quatre définitions du choix qu'Aristote rejette : « *Et primo ostendit quod electio non sit concupiscentia ; secundo quod non sit ira (...)*⁵ ; *tertio quod non sit voluntas (...)* ; *quarto quod non sit opinio (...)* »⁶. Il ne reprend pas exactement le problème dans les mêmes termes que Némésius qui demande si l'appétit est le choix⁷ puis divise l'appétit en trois : le désir, la colère et la volonté⁸. Le dominicain suit l'*Éthique*. Il constate d'abord que la concupiscence et la colère se trouvent communément dans l'homme et dans l'animal irrationnel⁹. Il associe le désir et la colère à l'appétit sensible¹⁰. Il s'appuie sur son raisonnement précédent : les êtres irrationnels ne choisissent pas¹¹. Aussi, nie-t-il que le choix provienne de la partie sensible de l'âme. Il

¹ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 5, p. 132, 34-39 : « *omnis electio est quiddam voluntarium, non autem omnino sunt idem electio et voluntarium, sed voluntarium est in plus* ».

² *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 5, p. 132, 53 : « *Ergo voluntarium est in plus quam electio* ».

³ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 5, 1 b 1, 6-7, p. 183 : « *Determinatis autem voluntario et involuntario, de eleccione sequitur pertransire* ».

⁴ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, Lectio 4, q. 1, 173, p. 154 : « *Utrum electio sit unius potentiae vel plurium* ».

⁵ P. AUBENQUE, « Sur la définition aristotélicienne de la colère », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 147, 1957, p. 300-317.

⁶ *Sententia Super Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 5, p. 132, 80-83.

⁷ NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE, *De Natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 32, 35, p. 127 : « *Num ergo appetitus est electio?* ».

⁸ NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE, *De Natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 32, 36-37, p. 127 : « *Dividitur enim appetitus in tria : in desiderium et iram et voluntatem* ».

⁹ *Sententia Libri Ethicorum*, III, Lectio 5, p. 132, 86-88 : « *Concupiscentia et ira communiter inveniuntur in hominibus et in animalibus irrationalibus* ».

¹⁰ L.-T. SOMME, « La colère en question(s) », in T.-D. Humbrecht, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2010, p. 356-378.

¹¹ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 5, p. 218, 88-89 : « *in irrationalibus non invenitur electio* ».

soutient que cet acte se rapporte à la volonté. Il précise Aristote qui rattache le choix à la puissance dirigeante de l'âme. Pour cela, le dominicain s'appuie sur la traduction de Robert Grosseteste qui a ajouté : « *et ipsum in antecedens : hoc enim est quod eligitur* »¹. L'Aquinate peut ainsi accorder lier plus fermement qu'Aristote les notions de *voluntas* et d'*electio*.

2) Le choix est un acte délibéré.

Thomas accorde une importance essentielle à la notion de délibération. Il approfondit une notion que Bernard de Clairvaux, par exemple, présentait sous le terme de « *conseil* ». Suivant Aristote, le dominicain définit l'acte volontaire comme l'acte dont le principe est dans l'agent² et l'acte choisi comme un acte qui suit une délibération³. En conséquence, suivant Aristote, il nie que tous les actes volontaires résultent d'un choix : certains actes sont volontaires mais non délibérés. Il relève qu'Aristote en donne deux preuves. Comme Némésius⁴, il relève d'abord que les enfants et les animaux exercent des mouvements volontaires puisque spontanés mais ne choisissent pas car ils n'exercent pas de délibération⁵. Il en déduit qu'ils exercent des mouvements volontaires mais non choisis. Sur ce point, l'Aquinate précise la pensée d'Aristote qui se contente de relever que les enfants et les animaux ont du volontaire en eux mais n'effectuent pas de choix⁶. Albert fait le même constat⁷. À la suite d'Aristote, Thomas refuse d'accorder la liberté à l'animal et à l'enfant car il leur refuse la capacité de délibérer ; néanmoins, il conçoit que l'enfant agit volontairement.

¹ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, 1, 9, n°484.

² *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 5, p. 132, 50-51 : « *esse voluntaria, quia scilicet principium eorum in nobis est* ».

³ *Sententia Libri Ethicorum*, III, Lectio 5, p. 132, 51-52 : « *electionem, quia scilicet non fiunt ex deliberatione* ».

⁴ NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De Natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 32, 28-29, p. 126 : « *etenim pueri et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia* ».

⁵ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio V, p. 132 : « *Pueri et alia animalia communicant ipso voluntario, in quantum scilicet proprio motu aliquid sponte operantur (...). Non autem communicant electione, quia non operantur ex deliberatione, quod requiritur ad electionem* ».

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 5, 11 b 5, 9-10, p. 183 : « *Voluntario quidem enim et pueri et animalia communicant, electione autem non* ».

⁷ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, Lectio 4, 175, p. 155 : « *Et videtur falsum dicere. (I) quia supra dixit, quod pueri et animalia non operantur aliquid voluntarie* ».

Il sépare donc nettement l'activité volontaire qui relève du vouloir et la délibération qui relève de la raison. Ainsi, va-t-il distinguer le volontaire du choix qui nécessite une délibération.

Thomas définit la délibération comme une « *investigation* ». Suivant le Stagirite¹, il refuse que la délibération porte sur l'impossible. Il donne l'exemple de l'éternité que l'homme ne peut atteindre. Suivant Aristote², le dominicain précise que la délibération ne porte que sur les moyens. Il définit trois étapes de délibération : une intention de la fin, une identification des meilleurs moyens pour parvenir à cette fin puis un choix des moyens. Il accorde à la délibération de tenir compte de différents principes à la fois extérieurs et intérieurs. À la suite d'Aristote, l'Aquinate fait de la délibération « *une investigation spéculative* » qui correspond à l'analyse des conditions de possibilité de l'action libre. À la suite d'Aristote³, Thomas précise que la délibération se fait parce que l'acte de l'intellect n'est pas déterminé. Il faut donc que le délibérant détermine lui-même le moyen d'agir. La délibération varie selon la nature de l'activité. Le dominicain relève qu'il faut délibérer sur les choses qui arrivent souvent, sur ce qui n'est pas déterminé⁴ et surtout sur les « *grandes choses* »⁵.

3) Le choix est un acte vertueux.

Thomas lie le choix aux vertus. Ce point n'a pas été abordé ni par B. Kent ni par R. Sääriinen et, pourtant, il est essentiel car il prouve l'orientation résolument aristotélicienne de sa théorie de la liberté humaine. Le dominicain précise que le choix semble être propre à la vertu. Dans le commentaire sur les *Sentences*, il défendait l'inamissibilité de la liberté en tout homme en tant que puissance de l'âme. Suivant résolument Aristote, il semble désormais

¹ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 5, 12 a 30, p. 185 : « *Consilium autem, de hiis que in nobis et operabilibus* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 6, 12 b 10, 19-20, p. 185 : « *Consilium autem non de finibus, set de hiis que ad fines* ».

³ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, 12 b 7-9 : « *consilium autem in hiis que ut sepius, incertis autem qualiter evenient ; et in quibus indeterminatum* ».

⁴ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 7, p. 140-141, 171-176 : « *dicit quod oportet consilium de illis de quibus non est determinatum qualiter oporteat agere. Iudex enim non consiliatur qualiter debeat sentire in his quae sunt lege statuta, sed forte in casibus in quibus non est aliquid lege determinatum* ».

⁵ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 7, p. 141, 178-182 : « *assumimus nobis alios ad consiliandum in rebus magnis, quasi non credentes nobis ipsis ut simus sufficientes ad discernendum quid oporteat nos facere. Et sic patet quod consilium non debet esse de minimis quibuscumque, sed de rebus magnis* ».

proposer une théorie de la liberté plus restrictive. En effet, il semble que le non vertueux ne choisit pas et ne puisse donc être considéré comme libre. L'Aquinate énonce catégoriquement : « *tout vertueux choisit le bien* ». Il ne relève pas que, selon Aristote, la vertu et le vice résultent tous deux d'actes volontaires.

Thomas fonde le choix vertueux sur la délibération. Il ne peut nier que tout homme dispose d'un intellect et puisse délibérer. En conséquence, il distingue la délibération de la délibération « bonne ». Seule cette dernière l'intéresse. L'Aquinate relève qu'il est dit d'une raison pervertie ou déraisonnable qu'elle ne délibère pas¹. Suivant Aristote, il accorde au seul intellect droit la capacité de délibérer². Le dominicain retrouve, sous une autre forme, la notion anselmienne de rectitude. Contrairement à Anselme, il n'accorde pas cette rectitude à la volonté mais à l'intellect. Ainsi, tente-t-il de concilier la rectitude de l'intention et l'efficacité des moyens. Il s'agit encore une fois de promouvoir un agir vertueux. À la suite d'Aristote³, l'Aquinate admet que la concupiscence peut contrarier le choix⁴. Contrairement à Albert le Grand dans son *De natura boni*⁵, il ne développe pas l'exemple du péché comme exemple d'acte volontaire. Il demeure dans un commentaire littéral de l'*Éthique* et cherche à définir une anthropologie d'ordre philosophique.

Suivant Aristote, Thomas fonde l'agir vertueux repose sur l'activité théorétique. Il relève que l'enfant et l'animal sont irrationnels. Il explique qu'ils agissent selon leur appétit sensible. Cependant, comme Némésius⁶, il leur accorde d'agir volontairement. Étonnamment, il fait de l'appétit sensible une cause intérieure de l'acte et, par conséquent, une cause d'un acte volontaire. Il écarte l'interprétation d'Albert le Grand. Dans son *Super Ethica*, celui-ci nie que la concupiscence seule détermine une action. Thomas précise : « *l'un et l'autre choisit*

¹ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 7, p. 139 : « *non dicitur illud consiliabile de quo quandoque consiliatur aliquis insipiens, qui scilicet habet usum rationis sed perversum, vel insanus, qui totaliter usu rationis caret* ».

² *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 7, p. 139 : « *dicitur consiliabile de quo consilientur homines habentes intellectum recte dispositum* ».

³ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 5, 11 b 10, 14-15, p. 183 : « *Et incontinens, concupiscens quidem operatur, eligens autem non. Continens autem e converso, eligens quidem, concupiscens autem non* ».

⁴ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio V, p. 132, 102-103 : « *Concupiscentia contrariatur electioni, in eo scilicet qui est continens vel incontinens* ».

⁵ ALBERT LE GRAND, *De Natura Boni*, E. Filthaut éd. Aschendorff, 1974, P. II, c. 2, n° 2, p. 29.

⁶ NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE, *De Natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 32, p. 276.

selon la raison le contraire de ce qu'il désire »¹. De manière très précise, relevant une précision qui se trouve dans un commentaire anonyme grec traduit par Grosseteste², il ajoute que « *la concupiscence peut contrarier une autre concupiscence* »³. Comme Aristote⁴, il précise que la concupiscence s'accompagne toujours de délectation en présence de l'objet convoité et de tristesse lorsque celui-ci manque⁵. Or, il constate, à la suite d'Aristote⁶, que le choix n'est pas nécessairement accompagné de joie ou de tristesse⁷.

Thomas reprend la classification des hommes agissants élaborée par Aristote. Comme le Stagirite, il oppose le continent et l'incontinent : l'incontinent agit d'après son désir et non selon sa raison ; le continent agit selon sa raison et non d'après son désir auquel il résiste. Le dominicain relève avec précision qu'Aristote nie que l'incontinent choisit son acte. B. Kent a affirmé que l'Aquinat remarque sur ce point que la théorie d'Aristote est « *juste mais incomplète* »⁸. Ainsi, accorde-t-il à l'incontinent de juger que son acte est bon et de choisir son acte. Corrige-t-il réellement Aristote ? S'appuie-t-il sur la distinction entre deux sens accordés à la notion de choix : *peccare ex electione* et *peccare eligens*⁹? Il présente

¹ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 5, p. 132-133, 105-107 : « *contrarium enim eligit uterque secundum rationem ei quod concupiscit secundum appetitum sensitivum* ».

² Anonymus, p. 148, 6-13 : « *Videtur et concupiscentia concupiscentiae contraria, puta si quis gloriam concupiscit et pecuniarum abundantiam... Sed dicimus quod nulla ratione hoc dignum : essent enim utique ratione digna haec, si de eadem re contrarie in eodem fierint ; hoc autem impossibile : impossibile enim eundem simul concupiscere nutriri et non nutriri* ».

³ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 5, p. 133, 107-108 : « *concupiscentia contrariatur concupiscentiae* ».

⁴ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 5, p. 183 : « *Concupiscentia quidem, et delectabilis et tristis* ».

⁵ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 5, p. 133, 116-117 : « *Concupiscentia semper est cum delectatione, scilicet propter praesentiam rei concupitae, vel cum tristitia, propter eius carentiam* ».

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Louvain-Bruxelles, 1972, III, c. 5, p. 183 : « *eleccio autem, neque tristis neque delectabilis* ». Sur ce point : F. RICKEN, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik der Aristoteles*, Göttingen, 1976.

⁷ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 5, p. 132, 120-121 : « *electio non ex necessitate cum delectione vel tristitia* ».

⁸ B. KENT, « Transitory Vice : Thomas Aquinas on incontinence », in *Journal of the History of Philosophy*, 1989, 27/2, p. 217.

⁹ Ibid, p. 207 : « *Incontinent action is chosen, but it is not done from choice. By an act done 'from choice', Thomas means an act in accordance with the agent's moral disposition and hence reflecting his opinion of what is good in general. The basis for this might be Ethics VI, where Aristotele says that there is no choice without moral character (1139 a 32-35)* ».

l'incontinence comme un problème de délibération : la majeure du syllogisme pratique est corrompue et entraîne un mauvais choix. J. C. Doing a montré que, bien que suivant Albert le Grand sur ce point¹, l'Aquinat s'en écarte concernant la nature de la continence². Alors qu'Albert fait de la continence un *habitus* qui perfectionne la raison³, Thomas la définit comme un *habitus* de la volonté⁴.

Thomas lie le choix à la prudence. Il approfondit un point déjà étudié dans le *De Veritate*. De manière précise, il fait du choix du continent un choix prudent et du choix de l'incontinent un choix intempérant. Il est peut être influencé sur ce point par Arnoul de Provence qui développe la notion de *fronesis* comme vertu intellectuelle équivalente de la perfection car surclassant l'intelligence et même la sagesse⁵. Cependant, pour Arnoul, la *fronesis* n'est pas la *prudentia*. Le dominicain interprète Aristote autrement. Il bénéficie du rapprochement des deux notions faites par Robert Kilwardby⁶ et surtout par Albert le Grand pour qui le terme de prudence désigne à la fois une science et une vertu⁷. Ainsi, l'Aquinat inscrit-il davantage le rôle de la prudence dans l'aspect moral de l'acte délibéré et choisi. Il fait du prudent celui qui intègre les principes et les conditions particulières, lesquelles définissent toutes les deux le choix à faire. La difficulté porte sur l'articulation de l'acte de la

¹ ALBERT LE GRAND, *Ethica*, II, 214 : « *Adhuc autem probatur idem per propinquum subjectum : quia incontinens concupiscens quidem operatur, non operatur autem eligens secundum rationem. Continens autem e converso eligens operatur, concupiscens autem non operatur. Incontinens enim est qui virtute passionis et violentia tentationis abducitur in malum, et secundum rationem iudicat e converso : et ideo quod facit, facit contra iudicium rationis* ».

² J. C. DOING, *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics. A Historical Perspective*, Dordrecht-Boston-London, 2001, p. 262-265.

³ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1987, VII, Lectio I, p. 516, 40 : « *Concedimus quod [continencia et heroica virtus] sunt intellectuales* ».

⁴ *Sententia Libri Ethicorum*, VII, Lectio 10, 87-97 : « *Ex his autem quae dicta sunt accipere possumus quid sit subiectum continentiae et incontinentiae : non enim potest dici quod utriusque subiectum sit concupiscibilis, quia non differunt secundum concupiscentias quas uterque, scilicet continens et incontinens, habet pravas ; neque etiam subiectum utriusque est ratio, quia uterque habet rationem rectam ; relinquuntur ergo quod subiectum utriusque sit voluntas, quia incontinens volens peccat, ut dictum est, continens autem volens immanet rationi* ».

⁵ R.-A. GAUTHIER, « Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis*, vertu mystique suprême », in *Revue du Moyen Age latin*, 19, 1963, p. 145-154.

⁶ Ibid, p. 157 : « *Per intelligentiam autem intellige cognitionem tantum, per sapientiam cognitionem cum dilectione, per fronesim, que prudentia quedam est, electionem prius cognitorum et amatorum* ».

⁷ M. B. INGHAM, *La vie de la sagesse. Le stoïcisme au Moyen Age*, Paris-Fribourg, 2007, p. 53-62.

prudence et l'acte de délibération. Thomas est le premier théologien à bien interpréter la distinction opérée par Aristote entre science théorique et science pratique. Il situe la sagesse morale à sa place : dans le monde contingent où elle dirige le choix des moyens vers la fin. L'Aquinate n'abandonne pas pour autant la notion de conscience. Dans la *Summa theologiae*, il reposera le problème du rôle de la prudence et de la conscience dans le choix vertueux.

IV. La volonté est la puissance motrice.

1) La volonté est volontaire.

Thomas distingue la notion de *voluntas* de celle de *voluntarium*. Il reprend une distinction faite par Jean de la Rochelle dans son *De tractatus de divisione*. Mais, contrairement à Jean qui présente la théorie du volontaire en lien avec Damascène et Avicenne¹, le dominicain étudie la seule théorie de l'*Éthique*. Il relève que le terme de *voluntas* se rapporte à la puissance de l'âme et aussi à son acte. Il fait le même constat qu'Albert². Il relève la polysémie du terme de *voluntas* qu'il réutilisera dans la *Prima Secundae Pars*. Citant le *De anima*, il rappelle que l'acte est nommé selon la puissance de l'âme³. En conséquence, l'Aquinate transforme la pensée d'Aristote. Il utilise la traduction de Robert Grosseteste mais cette correction qu'il fait ne va pas de soi : Pierre de Jean Olivi

¹ JEAN DE LA ROCHELLE, *De tractatus de divisione*, II, 55, p. 133-135 : « *De distinctione voluntatis et voluntarii* ».

² ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, Lectio 6, 184, p. 164 : « *Primo determinat voluntate, secundum quod se habet ad finem, quod est proprium suum obiectum, secundo de ipsa, secundum quod se habet ad ea quae sunt ad finem* ».

³ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 7, p. 147 : « *Et loquitur hic de voluntate secundum quod nominat actum potentiae voluntatis, cuiuslibet enim potentiae actus denominatus ab ipsa potentia respicit id in quod potentia primo et per se tendit, sicut visio dicitur actus potentiae visivae in ordine ad visibilia ; et per hunc modum intellectus dicitur respectu primorum principiorum ad quae primo et per se comparatur intellectiva potentia ; unde et voluntas dicitur proprie ipsorum finium, quos sicut principia quaedam primo et per se respicit potentia voluntatis* ».

critique l'*Éthique* pour son absence de théorie de la volonté¹. Quelle théorie de la volonté Thomas défend-t-il ? Celle d'Aristote ou celle d'Augustin ?

Thomas attribue l'acte volontaire à la volonté. Il nie que la violence et l'ignorance soient cause de volontaire. S'il suit la traduction, il propose sur ce point une théorie qui s'apparente à celle d'Augustin d'Hippone. Il précise que le volontaire se dit de multiples modes. Il relève d'abord que « *volontaire se dit d'une volonté efficiente* »². Il relève ensuite qu'« *est volontaire une volonté qui choisit ou une volonté qui commande* »³. Il s'écarte d'Aristote qui attribue ces deux actes à l'intellect. Adopte-t-il pour autant la théorie augustinienne de la volonté ? Dans le *De Malo*, il a promu sa théorie de la liberté de la spécification et de la liberté de l'acte. En définissant la volonté comme cause de l'efficace de l'acte, il demeure dans cette vision aristotélicienne de la volonté. Il ne se montre pas aussi précis qu'Albert qui énonce que le volontaire relève d'une « *volonté parfaite* » et est volontaire un acte « *dont le principe est en soi* »⁴. Thomas n'entend-t-il pas la volonté humaine comme « parfaite » ? Il ne précise rien à ce sujet. Une fois encore, il lie l'acte de la volonté à celui de la raison. Albert ajoute qu'il relève de la liberté de la volonté « *de faire ou ne pas faire* »⁵. L'Aquinate ne reprend pas cette précision qu'il a pourtant utilisée dans la question 6 du *De Malo*. Suivant l'*Éthique*, il continue de faire du choix l'acte le plus parfait de la volonté. En conséquence, il continue de définir la volonté comme le « principe des possibilités alternatives ».

2) La volonté porte sur le bien final.

Thomas ne prend pas la peine de prouver que le bien est ce que toute chose recherche. Il ne retient pas la longue démonstration d'Albert qui pose le problème de la mesure des

¹ B. KENT, *Virtues of the Will*, Washington D. C., 1995, p. 130 : « *Olivi finds Aristotle's psychology pernicious because it allows no place for free will. This error he believes most evident in Aristotle's Ethics* » ; E. BETTONI, « *Olivi di fronte ad Aristotele, Divergenze e consonanze nelle dottrina dei due pensatori* », in *Studi francescani*, 55, 1958, p. 176-197.

² *Sententia Libri Ethicorum*, II, c. 65, p. 134 : « *Voluntarium enim dicitur a voluntate efficiente* ».

³ *Sententia Libri Ethicorum*, II, c. 65, p. 134 : « *aut enim est voluntarium a voluntate elicente, vel a voluntate imperante* ».

⁴ ALBERT LE GRAND, *Ethica*, III, Lectio III, sol., p. 152 : « *cuius principium est in ipso* ».

⁵ ALBERT LE GRAND, *Ethica*, III, Lectio III, sol., p. 152 : « *scilicet faciendi et non faciendi, quod est ex libertate voluntatis* ».

biens¹ et de leur convenance². Il ne demande pas comme Albert si l'homme est cause du bien³, si le mal est présent dans la volonté humaine⁴. Il ne retient que la connexion entre le bien et l'appétit⁵. En revanche, il précise que toute inclination tendant vers le bien peut recevoir l'appellation d'« *appétit du bien* »⁶. Il énonce : « *la fin ultime est l'ultime terme du mouvement du désir naturel* »⁷. Il s'écarte des premières lectures de l'*Éthique* des maîtres en théologie, tels Robert Kilwardby et Albert le Grand, et surtout de celle des maîtres ès-arts qui mettent en avant la notion de *felicitas*⁸. En effet, Thomas n'entend pas la notion de bonheur dans le sens de « vie heureuse comme idéal de l'activité théorétique »⁹. Il adopte la théorie aristotélicienne de la finalité qui remplace la distinction augustinienne *uti-frui* par la distinction fin-moyens. S. Pinckaers a parfaitement montré que l'Aquinate cherche précisément à faire de la recherche du bien final le fondement de son éthique¹⁰. Il introduit la notion de *desiderium naturale* de connaître Dieu. Il confirme sa théorie de la *Summa contra*

¹ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, Lectio 6, q. 2, 186, p. 166 : « *utrum studiosus sit mensura bonorum* ».

² ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, Lectio 6, q. 4, 188, p. 167 : « *utrum sit conveniens* ».

³ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, Lectio 6, q. 5, 190, p. 169 : « *utrum nos simus causa bonorum* ».

⁴ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, Lectio 6, q. 6, 191, p. 170 : « *utrum malitia sit in voluntate nostra* ».

⁵ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, I, Lectio 1, p. 5, 150-160 : « *considerandum est, quod bonum numeratur inter prima : adeo quod secundum Platonicos, bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit, quod philosophi bene enuntiaverunt, bonum esse id quod omnia appetunt* ».

⁶ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, I, Lectio 1, p. 5, 173-174 : « *ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum* ».

⁷ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, I, Lectio 9, p. 31 : « *Ultimus enim finis est ultimus terminus motus desiderium naturalis* ».

⁸ Sur ce point : J. C. DOING, *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics. A Historical Perspective*, Dordrecht-Boston-London, 2001, p. 1-33.

⁹ Ce modèle n'est pas purement aristotélicien mais également stoïcien. Sur ce point : S. EBBESEN, « Where were the Stoics in the Late Middle Ages », in S. Strange et J. Zupko éd., *Stoicism : Traditions and Transformations*, Cambridge, 2004, p. 108-131.

¹⁰ S. PINCKAERS, « Le rôle de la fin dans l'action morale selon saint Thomas », in *R.S.P.T.*, 3, 1961, p. 393-421.

Gentiles : il fonde l'éthique sur le désir naturel d'atteindre le vrai bonheur et non plus sur le respect de la loi naturelle comme dans le commentaire sur les *Sentences*. Le dominicain s'écarte ainsi de la théologie morale, plus légaliste, d'Albert, en posant un autre fondement métaphysique de l'acte. Aussi, sous-entend-t-il l'accès à la béatitude comme le terme d'un processus de retour à Dieu.

Thomas relève qu'Aristote demande si la volonté porte sur le bien en soi ou sur le bien apparent¹. Sur ce point, il reste proche d'Avicenne qui associe un plaisir et un bien à chaque puissance de l'âme². Marqué par l'enseignement d'Albert sur ce point³, l'Aquinate précise que le désir recherche le plaisir comme satisfaction. Il énonce : « *rien n'est par nature un objet de volonté, mais est objet de volonté pour chacun ce qui paraît bon* »⁴, puis ajoute : « *ce sont des choses différentes qui paraissent objets de volontés pour des êtres différents, et parfois des choses contraires* »⁵. Suivant le *De anima*, il rappelle que chaque puissance naturelle est déterminée à un objet naturel⁶. Cependant, il nie que la volonté ne porte que sur des biens apparents⁷. Le dominicain assimile le bien de la volonté à Dieu. Il transforme la pensée d'Aristote pour qui il n'existe pas de fin unique.

3) le choix est un acte de la volonté.

Thomas est catégorique : « *le choix et la volonté ne sont pas identiques* »⁸. Il refuse que le choix soit un simple désir mais ne distingue pas aussi précisément qu'Albert *proairesis*

¹ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 7, p. 148, 23-24 : « *videtur quod voluntas sit eius quod est per se bonum ; aliis autem videtur quod quod sit eius quod est apparens bonum* ».

² AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., t. 2, Louvain-Leiden, 1980, IX, c. 7, 423, p. 507 : « *Dico autem oportere ut scias quod omnis virtus animalis habet delectationem et bonum quae sunt sibi propria, et habet nocumentum et malum quae sunt sibi propria* ».

³ M. J. TRACEY, « Albert's Reading of Aristotle's Moral Philosophical Treatises on Pleasure vis-à-vis Three Recent Perspectives on his thought », in W. Senner et alii éd., *Albertus Magnus*, Berlin, 2001, p. 311-325.

⁴ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, IV, Lectio 6, p. 218, 37-39 : « *sequitur quod nihil sit secundum naturam voluntabile, sed unicuique sit voluntabile id quod sibi videtur* ».

⁵ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, IV, Lectio 6, p. 218, 39-41 : « *diversis autem diversa videntur voluntabilia et quandoque contraria* ».

⁶ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, IV, Lectio 6, p. 218, 44-45 : « *potentiae naturalis est aliquod obiectum naturaliter determinatum* ».

⁷ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, IV, Lectio 6, p. 218, 45-46 : « *Non ergo verum est quod voluntas sit apparentis boni* ».

⁸ *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 5, p. 133, 164-165 : « *electio et voluntas non sunt idem* ».

et libre décision¹. Pour cela, l'Aquinate s'appuie sur la traduction de Robert Grosseteste qui distingue les termes de *voluntas* et d'*electio*. Il reprend d'abord la distinction de la puissance et de l'acte. Il distingue le choix et l'appétit naturel, bien qu'ils soient tous deux un mouvement vers le bien. Il réutilisera cette idée dans la *Prima Secundae Pars* afin de segmenter l'acte du choix. Précisément, Il énonce que la *voluntas* nomme un acte dont la puissance est dirigée vers le bien absolu et que le choix nomme un acte dont la puissance est ordonnée à un bien dans le pouvoir de l'opérant². A la suite d'Aristote³, il rapporte le choix aux opérations dans le pouvoir de l'homme. Ainsi, préserve-t-il l'écart existant entre elle et la liberté divine. Albert le Grand ne dit pas autre chose. Dans son commentaire sur les *Sentences*, Albert, critiquant la théorie bernardine selon laquelle la liberté consiste pour l'homme à faire ce qu'il veut⁴, relève que la toute puissance de la volonté n'appartient qu'à Dieu⁵. Thomas relève au contraire que la volonté peut porter sur des choses impossibles. Sur ce point, il s'écarte de son maître. Dans son premier commentaire de l'*Éthique*, s'appuyant sur Jean Damascène, celui-ci fonde l'impossibilité à vouloir les choses infinies dans l'activité de la raison, dans laquelle il inclut la volonté⁶. Au contraire, Thomas affirme que la volonté de la fin et le choix des moyens sont les deux actes différents d'une puissance unique : l'appétit rationnel.

¹ R. SÄÄRINEN, *Weakness of the Will in Medieval Thought*, p. 99 : « *The difference between prohairesis and free decision becomes visible, in the behaviour of the continent person. Because the continent person persons acts out of rational choice, he can act against his primary inclination (ad votum). The existence of continence thus indicates a difference between mere free decision (liberum arbitrium) and the execution of a free rational choice (prohairesis)* ».

² *Sententia Libri Ethicorum*, éd. Léonine, III, Lectio 5, p. 133, 149-154 : « *voluntas nominat actum huius potentiae secundum quod fertur in bonum absolute, electio autem nominat actum eiusdem potentiae relatum in bonum secundum quod pertinet ad nostram operationem per quam in aliquod bonum ordinamur* ».

³ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 5, 11 b 30, 1-2, p. 184 : « *Universaliter enim videtur electio circa ea que in nobis esse* ».

⁴ ALBERT LE GRAND, *Commentarii in IV Sententiarum*, éd. Borgnet, t. 27, II, d. 25, a. 3, p. 428 : « *Et Bernardus videtur dare hanc : 'Libertas est potestas faciendi quod vult'* ».

⁵ ALBERT LE GRAND, *Commentarii in IV Sententiarum*, éd. Borgnet, t. 27, II, d. 25, a. 3, obj. 2, p. 428 : « *Potestas faciendi quod vult, omnipotentiae solius Dei est* ».

⁶ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., t. 1, Aschendorff, 1968, p. 157 : « *Ad nihil movetur voluntas, nisi fiat sibi nuntiatio eius a ratione ; sed ratio non nuntiat impossibile ; ergo etc. Praetera, in III de anima dicitur, quod omnis 'voluntas in ratione est', et Damascenus dicit, quos si non rest rationalis, non est voluntas ; sed voluntas impossibilium non potest esse in ratione ; ergo etc. Praetera videtur falsum exemplum inducere, quia impossibile sit immortalitatis, cum ipsam consecuturi sumus secundum fidem* ».

Conclusion :

Thomas voit dans l'*Éthique* non pas tant la doctrine d'Aristote qu'une philosophie morale achevée¹. Il suit le modèle proposé par Maïmonide qui pose le problème de la différence entre l'éthique philosophique et l'enseignement de la *Torah*², et surtout Albert le Grand³, « le premier à définir philosophiquement la perfection de l'homme en tant qu'homme »⁴. Aussi, propose-t-il une définition de la liberté marquée par le compatibilisme qu'il trouve dans l'œuvre d'Aristote. Il définit l'acte involontaire comme un acte causé par un principe extérieur et l'acte volontaire comme un acte causé par un principe intérieur. Il fait du volontaire la caractéristique propre de la volonté qu'il entend dans un sens ouvertement aristotélicien. Cependant, il n'assimile pas acte volontaire et acte libre. Il n'accorde d'être libre qu'à l'acte délibéré et choisi. Ainsi, accorde-t-il, en dernier resort, à l'acte libre d'être indéterminé et ouvert aux opposés.

¹ R.-A. GAUTHIER, « Introduction », p. 267*.

² Sur ce thème : L. WEISS, *Maimonide's Ethics. The Encounter of Philosophical Religions Morality*, Chicago, 1991.

³ J. DUNBABIN, « The two Commentaries of Albertus Magnus on the *Nicomachean Ethics* », in *R.T.A.M.*, 30, 1963, p. 232-250.

⁴ Selon la formule d'A. DE LIBERA, *Métaphysique et Noétique. Albert le Grand*, Paris, 2005, p. 60. Albert a lu la quasi-totalité des traités gréco-arabes alors disponibles. Il s'appuie surtout sur un recueil de commentaires de l'*Éthique*, comprenant les commentaires de Michel d'Ephèse sur les Livres V et IX-X et d'Eustrate de Nicée sur les Livres I et VI, compilé à Byzance vers la fin du XIIe siècle et traduit par Robert Grosseteste en 1246-1247.

CHAPITRE 8 : LA LIBERTÉ HUMAINE DANS LA *PRIMA-SECUNDAE PARS* DE LA *SUMMA THEOLOGIAE*

I. Le contexte.

Thomas rédige la *Prima Secundae Pars* en 1270 et 1271. Malgré les efforts de clarification doctrinale effectuée dans la question 6 du *De Malo*¹, le dominicain reste visé par les théologiens augustinien car il continue de d'assimiler la volonté au désir rationnel aristotélicien et de défendre la thèse d'un désir humain mû par son objet. Après avoir fondé l'unicité du sujet pensant dans le *De unitate intellectus* et la liberté du choix dans le *De Malo*, il centre sa réflexion sur la volonté et ses actes. Influencé par l'enseignement et l'œuvre d'Albert le Grand, Thomas entend promouvoir une théologie de l'acte libre². Sa lecture de l'*Éthique* l'entraîne-t-elle à s'éloigner de certaines théories déterministes?

II. La liberté consiste dans l'agir volontaire.

1) Prologue : La liberté consiste dans l'action.

1. La liberté réside dans le pouvoir.

Thomas ouvre la *Prima Secundae Pars* par une citation de Jean Damascène déjà utilisée dans la *Prima Pars*³. En fait, il concentre la définition de l'homme par Damascène⁴ en une formule lapidaire : « *l'homme est image de Dieu dans la mesure où il est doué* ».

¹ H.-M. MANTEAU-BONAMY, « La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin. La datation de la Question disputée *De Malo* », in *A.H.D.L.M.A.*, 46, 1979, p. 29-34, a avancé qu'elle est postérieure à la *Prima Secundae Pars* de la *Summa theologiae* mais sa théorie ne peut être retenue.

² Comme l'a démontré G. LAFONT, *Structure et méthode de la Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1996, 2^e éd., p. 190-207 : « Nature et sens de l'agir humain : théologie de l'acte libre ».

³ Thomas ne renvoie explicitement à aucun article de la *Prima Pars*. Cependant, il fait de son prologue une véritable transition entre la *Prima Pars* et la *Prima Secundae Pars*.

⁴ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, II, c. 26, 1-2-3-5, p. 112-114 ; c. 26, 5, p. 114 : « *Fecit autem eum natura impeccabilem et arbitrio liberum* ».

d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir d'action autonome »¹. De manière classique, l'Aquinat associe l'action conjointe de l'intellect et de la volonté comme fondement de l'acte libre. Mais, il donne à cette théorie une portée nouvelle. En effet, Damascène relève qu'il existe deux expressions : « *en puissance et en opération* »². Il fait de l'opération naturelle « *la puissance monstrative de chaque essence* »³ et de l'opération naturelle « *la puissance et la motion de chaque essence* »⁴. En conséquence, s'il renoue avec la liberté comme pouvoir, Thomas en fait le pouvoir, non de conserver la rectitude, mais de retourner à Dieu.

2. La liberté de l'homme réside dans l'agir.

Dans l'ensemble de la *Summa theologiae*, Thomas considère l'activité humaine dans sa ressemblance à Dieu mais également dans son orientation à Dieu⁵. Dans la *Prima Pars*, il a montré que l'acte de l'homme est à l'image de l'acte de Dieu. Dans la *Prima Secundae Pars*, il introduit les notions d'efficience et de finalité. Il met en avant la notion d'exemplarité issue de Denys⁶. O.-H. Pesch l'a noté : le dominicain, en précisant « *secundum quod per* », situe désormais l'image sur le plan de l'agir⁷. Désormais, il promeut une ressemblance à la fois éthique et métaphysique⁸. Il s'inspire de l'*Éthique* selon laquelle l'être ne peut se réaliser que dans l'action dans le monde. Ainsi, accorde-t-il à l'éthique de réaliser la nature parfaite de

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, *Prooemium*, p. 1 : « *Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum* ».

² JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, II, c. 37, p. 143 : « *Dupliciter autem dicitur virtute et operatione* ».

³ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, II, c. 37, p. 142 : « *Operatio rursus est naturalis manifestativa uniuscuiusque substantiae virtus* ».

⁴ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, II, c. 37, p. 143 : « *Operatio est naturalis uniuscuiusque substantiae virtus et motus* ».

⁵ Ia-IIae, Prol, p. 1 : « *postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus imagine, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem* ».

⁶ Sur ce point : P. FAUCON, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Lille, 1975, p. 190-241 : « Valeur décisive de l'exemplarisme dionysien ».

⁷ O.-H. PESCH, *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, Paris, 1994, p. 490 : « *la manière dont il s'exprime – 'dans la mesure où il est doué d'intelligence...' – fait apparaître qu'en fait Thomas restreint son propos à la doctrine de l'agir humain* ».

⁸ D. MONGILLO, « La Cocreazione dell'Uomo nel prologo della Ia-IIae », in *De Homine : Studia hodiernae anthropologia. Acta VII Congressus thomistici internationalis*, t. 2, Roma, 1972, p. 227-231.

l'homme et assume-t-il la transition conceptuelle aristotélicienne qui insère l'éthique dans la métaphysique.

3. La liberté consiste dans le retour au principe divin.

Thomas l'a rappelé dans la *Prima Pars* : la liberté humaine ne se comprend pas en opposition à Dieu mais en accord avec Dieu. Il construit la suite de sa démonstration en adoptant le diptyque dionysien *conditio-distinctio* : la *conditio* vise l'acte dans sa structure psychologique¹ ; la *distinctio* précise les normes qui définissent l'acte libre². L'Aquinat s'appuie sur la distinction qui existe en l'homme entre être et agir³. Il s'inspire de Damascène qui, dans son *De Fide orthodoxa*, présente d'abord l'homme en sa nature puis son agir. Dans la *Prima Pars*, l'Aquinat a présenté l'homme comme nature⁴, en « *condition de liberté* », selon l'expression de D. Dubarle⁵. Dans la *Prima Secundae Pars*, il présente l'homme comme une nature ayant une fin théologique. Pour le dominicain, Dieu crée l'être originel de l'homme en puissance d'agir⁶, c'est à dire en capacité de parvenir à un achèvement divin par sa volonté et son libre arbitre⁷. Comme J. de Finance l'a précisé : l'*esse* est l'acte suprême dans l'ordre

¹ Sur ce point : G. LAFONT, *Structure et méthode de la Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1996, 2^e éd., p. 200-202 : « *Conditio* ».

² Ibid, p. 202-207 : « *Distinctio* ».

³ J. DE FINANCE, Être et agir dans la pensée de saint Thomas, Rome, 1965, 3^e éd., p. 244 : « identifier l'agir et l'être revient à dissoudre l'être dans l'objet. Une telle identité n'est pensable que si l'être contient en soi la totalité des déterminations objectives de l'agir ; ou ce qui revient au même, si l'opération jouit d'une infinité actuelle subjective, si elle possède en elle-même son objet adéquat ? Alors, parfaitement déterminée, rien ne l'empêche de coïncider avec l'existence. Et c'est pourquoi en Dieu, et en Dieu seul, être et activité s'identifient ».

⁴ Comme l'a bien montré E. CHAVARRI, *La condicion humana en Tomas de Aquino*, Salamanca, 1994, p. 75-109 : « Emanacion del ser humano » ; p. 111-137 : « Conception del hombre como naturaleza ».

⁵ D. DUBARLE, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Paris, 1996, p. 273.

⁶ E. CHAVARRI, *La condicion humana en Tomas de Aquino*, Salamanca, 1994, p. 123-129 : « Potencialidad humana ».

⁷ L.-B. GEIGER, « L'homme image de Dieu. A propos de *Summa theologiae*, Ia, 93, 4 », in *Penser avec Thomas d'Aquin*, Paris-Fribourg, 2000, p. 121 : « La fin pour laquelle un être est fait, doit donc figurer dans la définition, si la définition de cet être est parfaite. La fin fait comprendre la nature d'un être (...). Or la fin de la production de l'être humain c'est d'être apte à connaître et à aimer Dieu comme il se connaît et s'aime lui-même. L'homme est créé par Dieu, pour que, selon la nature produite par Dieu, il soit apte à aimer et à connaître Dieu comme il

de la causalité formelle ; l'*agere* dans l'ordre de la causalité finale¹. Il revient donc à l'homme d'agir concrètement² et la perfection de son agir dépend de son choix. Ainsi, Thomas fait-il converger l'idée de perfection, liée aux idées d'illumination et de participation divinisatrices, et celle du retour au Principe qui marque l'accomplissement du sujet créé. Le dominicain retrouve le concept stoïcien et augustinien d'ordre dans lequel il intègre l'éthique³.

L'enracinant dans sa théologie trinitaire⁴, Thomas articule son plan dans le schéma néo-platonicien de « l'émanation-retour »⁵. S'il a adopté ce plan dès son commentaire sur les

se connaît et s'aime lui-même, aptitude qui s'actualisera par le don de la grâce imparfaitement, parfaitement par le don de la gloire ».

¹ J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, p. 250 : « il y a dans le thomisme, ordination complémentaire de l'esse et de l'agere. L'esse est l'acte suprême dans l'ordre de la causalité formelle ; l'agere dans celui de la causalité finale. L'être existe par le premier et pour le second. Toutefois la, la forme et la fin doivent se rencontrer : l'esse, nous l'avons dit, a lui aussi valeur finale. Mais la finalité de l'esse ne contredit pas celle de l'agere, car le rapport de l'opération à l'existence du sujet n'est pas un rapport de moyen à fin, mais un rapport de participation. C'est dans l'action même, non en suite de l'action, que le sujet – d'une manière ou d'une autre, qui restera à déterminer- accroît sa participation à l'être, se convertit effectivement vers son principe, et l'action n'est désirable que parce qu'elle est, en elle-même, un retour vers le Souverain Bien ».

² E. CHAVARRI, *La condicion humana en Tomas de Aquino*, Salamanca, 1994, p. 130-137 : « Operaciones humanas ».

³ C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, « *Ordo rationis, ordo amoris*. La notion d'ordre au centre de l'univers éthique de S. Thomas », in C.-J. Pinto de Oliveira dir., *Ordo sapientiae et amoris*, Fribourg, 1993, p. 293-294 : « L'«ordre» défini comme relation (ou réseau de relations) d'une pluralité d'éléments (ou de sujets) à son principe, ainsi que la vision de l'homme comme principe responsable de son agir, fondent les formes multiples des 'ordinationes' que S. Thomas décrit et articule pour en constituer l'univers ou l'«ordre» éthique dans son ensemble. En voici les réalisations majeures : 'Ordinatio' de la nature-nommement de la nature humaine-de ses puissances, de ses actes à la finalité. 'Ordinatio rationis' ; la raison est le principe de l'ordre qu'elle discerne et intime à toutes les instances de l'agir humain. 'Ordinatio rationis practicae', 'ordinatio practica' ; indique la conjonction de la raison et de la volonté, principe immédiat d'une orientation ou d'un 'ordre' transmis à d'autres puissances susceptibles d'intérioriser une telle orientation rationnelle. 'Ordinatio (plus communément 'imperium' ou 'praeceptum') voluntatis' ; il s'agira de la même activité conjointe de la raison et de la volonté, désignée sous l'angle de la volonté ». AUGUSTIN D'HIPPONE, *De ordine*, J. Doignon éd., Paris, 1996.

⁴ G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Paris, 1995, p. 328 : « Cette mise en œuvre de l'exitus-reditus –il ne peut guère subsister de doute à ce sujet- trouve sa source et son fondement premier dans la théologie des processions divines et l'incarnation en particulier ».

⁵ Thomas s'appuie sur des sources variées, parfois difficiles à identifier. Sur ce point : P. ROREM, « Procession and return in Thomas Aquinas and his Predecessors », in *The Princeton Seminary Bulletin*, 13, 1992, p. 147-154. Le schéma de l'émanation et du retour est d'abord attesté par l'*Ecclésiaste* 1, 7. Plotin et Proclus, In

Sentences, le dominicain l'a progressivement affiné jusqu'à faire de la *Summa theologiae* une œuvre autant théocentrique qu'anthropocentrique¹. Aussi, sous l'influence de Denys, il donne à l'éthique une dimension métaphysique qui n'existe pas dans l'œuvre d'Aristote : l'homme est ordonné vers sa fin qui est transcendante². En conséquence, l'Aquinate présente une finalité vécue et assumée par la volonté libre de l'homme. Il présente l'histoire humaine individuelle comme « *une essentialité théologique* », selon l'expression de D. Dubarle³.

2) Question 6, article 1 : Les actes humains peuvent être volontaires.

a) Les actes humains sont-ils volontaires ?

Thomas demande « *s'il se trouve du volontaire dans les actes humains* »⁴. Il cite conjointement Némésius⁵, Damascène¹ et Aristote² : « *est volontaire ce qui procède d'un*

Parmenidem, I, 641, constituent sans doute les sources les plus lointaines. Les influences de Boèce et de Denys sont plus immédiates. Celle de Scot Erigène ne peut être qu'indirecte. Thomas doit son intérêt pour ce thème à Albert le Grand qui lui donne un relief exceptionnel dans ses commentaires sur la *Hiérarchie céleste* et *Super De divinis nominibus*, c. 1, n°32-33. Il s'inspire également de la *Glossa* d'Alexandre de Halès. Thomas a retravaillé ces notions dans son propre commentaire sur les *Noms divins*. F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, p. 239 : « *In the Commentary on the Divine Names, in particular, Aquinas makes his own Dionysius' concepts and language of emanation and diffusion* ».

¹ Pour une présentation du plan et des discussions au sujet de la complexité de la *Somme* : B. JOHNSTONE, « The debate on the Structure of the *Summa Theologiae* of St. Thomas Aquinas : from Chenu (1939) to Metz (1998) », in P. van Geest, H. Goris, C. Leget éd., *Aquinas as authority*, Utrecht-Leuven, 2002, p. 187-200.

² J. H. WRIGHT, dans son étude *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Roma, 1957, p. 84, distingue deux fins dans l'univers : la *finis efficiendus* et la *finis communicandus*.

³ D. DUBARLE, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Paris, 1996, p. 295 : « *Dans le cas de la créature spirituelle et pour la théologie chrétienne, l'essentialité de cette histoire est en tout lieu une essentialité théologique. Il y est question d'un achèvement d'être de la créature par entrée dans la vie de gloire, dans la vision de Dieu et dans la consommation de l'amour ; c'est une histoire, celle de la transition, transition impliquant temporalité, du moment initial de la condition de la grâce au moment ultérieur de la condition de la gloire* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 1, p. 29-30 : « *Utrum sit in humanis actibus inveniatur voluntarium* ».

⁵ NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE, *De Natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 31, 92-94, p. 125 : « *determinamus voluntarium ita: voluntarium est, cuius principium est in se ipso scienti singularia in quibus est gestio* ».

principe intérieur »³. Mais, il relève en objection que « *le principe de l'acte humain n'est pas en l'homme mais à l'extérieur* »⁴. Il précise : « *l'appétit humain est mû à agir par l'appétible* »⁵. Il confirme en donnant une citation tronquée de l'Évangile de Jean pour qui l'homme ne peut agir seul⁶. Il n'est pas le seul à utiliser cette autorité : Albert la cite de manière plus précise dans son commentaire sur les *Sentences*⁷. Ouvertement, l'Aquinate oppose deux théories d'Aristote. Précisément, il oppose une théorie depuis longtemps adoptée, celle du *De anima*, et une nouvelle, celle de l'*Éthique* qu'il vient de retravailler. S. Pinckaers a montré que Thomas concentre sa réflexion sur la « *l'idée de la fin* » : l'homme agit pour une fin et pour un bien⁸ et que la recherche de cette fin et de ce bien détermine l'action humaine⁹. Cependant : est-il mû nécessairement par cette fin ou l'homme la poursuit-il volontairement ?

b) Les actes volontaires sont causés par un principe intrinsèque.

¹ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, c. 38, p. 144-147 : « *De voluntario et involuntario* » ; p. 146 : « *Voluntarium igitur est cuius principium, hoc est causa, in seipso sciente singularia, per quae et in quibus est actus* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Louvain-Bruxelles, 1972, III, c. 2, 11 a 23.

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 1, obj. 1, p. 29 : « *Voluntarium enim est cuius principium est in ipso* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 1, obj. 1, p. 29 : « *Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra* ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 1, obj. 1, p. 29 : « *nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili* ».

⁶ Jean 15, 5 : « *Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum; quia sine me nihil potest facere* ».

⁷ ALBERT LE GRAND, *Commentarii in IV Sententiarum*, éd. Borgnet, t. 27, d. 25, a. 6, p. 433 : « *Sic enim dicit Christus, Joan XV, 5 : 'Sine me nihil potestis facere'* ».

⁸ Sur ce point : A. MONGILLO, G. BINOTTI, « Il problema del fine : S. Tommaso *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 1 ermeneutica », in *Les philosophies éthiques et politiques au Moyen Age*, II, p. 1093-1100.

⁹ S. PINCKAERS, « Le rôle de la fin dans l'action morale selon saint Thomas », in *R.S.P.T.*, 3, 1961, p. 403-404 : « *dans son étude du volontaire (Ia-IIae, qu. 6, art. 1 et 2), nous voyons saint Thomas concentrer la donnée de science qui constitue le volontaire sur l'idée de la fin. Le volontaire est pour lui 'quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis. Cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, et in eius actibus maxime voluntarium invenitur'. C'est parce que l'homme est capable de connaître la fin de son action que l'action humaine est proprement volontaire* ».

Thomas sait que la théorie du *De anima* est perçue comme déterministe pour la volonté. Il cherche à la fois à défendre cette théorie d'Aristote et à atténuer sa portée déterministe. Pour cela, il lie la théorie du *De anima* et celle du Livre VI de l'*Éthique*. D'emblée, il énonce : « *il existe du volontaire dans les actes humains* »¹. Explicitement, il choisit d'accorder la primauté à la théorie de l'*Éthique* qui défend l'aspect volontaire de l'acte humain et qui, par conséquence, propose une théorie compatible avec celle d'Augustin. Mais, Thomas restreint la nature volontaire de l'acte humain : aucun acte humain n'est pleinement volontaire. En conséquence, il s'écarte la théorie augustinienne de la volonté qui veut pleinement volontairement et librement². Comment l'Aquinat justifie-t-il cette restriction ? De manière implicite, il s'appuie sur la différence analogique qui existe entre Dieu et l'homme : seul Dieu agit parfaitement volontairement et, en conséquence, librement ; au contraire, l'homme n'agit qu'en partie volontairement et, en conséquence, qu'en partie librement. Le dominicain reste dans une optique de l'agir résolument aristotélicienne. Il maintient ainsi sa théorie de la volonté mue par son objet. Ainsi, Thomas propose-t-il une théorie du volontaire fondée sur l'analogie et une théorie de l'acte volontaire fondée sur la notion de participation. Il énonce : « *il importe de nommer volontaires les actes et mouvements qui relèvent de sa propre inclination* »³. Il a repris en problématique une formule de son commentaire de l'*Éthique* en ôtant le terme *operante*. Il cherche à prouver que l'homme possède en lui-même le principe de ses actes. Pour cela, il relève la distinction faite entre les actes « *dont le principe moteur est dans l'agent* » et ceux « *dont le principe de l'acte est extérieur* »⁴. Suivant Aristote, il considère que seuls les premiers sont dits libres. Il se trouve face à une difficulté conceptuelle : comment articuler cette définition de l'acte volontaire avec sa théorie de la motion par la cause finale ? L'Aquinat précise que seuls ont une motion parfaite ceux qui ont une motion intrinsèque et qui se meuvent en vue d'une fin⁵.

Thomas propose une rupture avec ses théories précédentes. Dans la *Summa contra Gentiles*, il prêtait à tous les êtres de se mouvoir vers une fin. Dans la *Prima Secundae Pars*, il

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 1, resp, p. 29 : « *quod oportet in actibus humanis voluntarium esse* ».

² JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa De anima*, J.-G. Bougerol éd., Paris, 1995, c. 81.

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 1, resp., p. 30 : « *importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 1, resp., p. 29 : « *quod quorundam actuum, seu motuum principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorundam autem motuum vel actuum principium est extra* ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 1, resp., p. 29 : « *illa perfecte moventur a principia intrinseco in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem* ».

écarte la théorie de la *Physique* qui ne montre pas suffisamment la spécificité du mouvement de la volonté humaine. Il ne s'appuie plus sur les notions de puissance et d'acte issues de la *Physique* mais sur la distinction mû/être mû issue du *De anima*. Il accorde à la volonté de se mouvoir vers une fin selon un principe qui lui est « *intrinsèque* ». S. L. Brock a noté que ce terme prête à confusion¹. Thomas définit-il la volonté comme *causa sui* ? Il n'en est rien. Explicitement, le dominicain confirme sa théorie du *De Malo* qui nie que la volonté soit pleinement *causa sui*. Il doit donc éfinir avec précision ce qu'il entend par « *principe intrinsèque* ». De nouveau, il s'appuie sur les autorités conjointes d'Aristote², Némésius³ et Damascène⁴. Il relève qu'une motion n'est parfaite que si la fin est connue. Reprenant l'opposition classique entre l'homme et l'animal, il distingue celui qui possède la connaissance de sa fin et celui qui ne la possède pas. L'Aquinate énonce : « *l'être qui n'a aucune connaissance de la fin, même s'il possède en lui-même le principe de son acte et de son mouvement, n'a pas en lui-même le principe d'agir ou d'être mû en vue d'une fin, car ce principe est dans un autre qui l'imprime en lui* »⁵. W. Innis a relevé que le dominicain reprend et transforme la théorie de l'*Éthique*⁶. En effet, celui-ci accorde à la raison de prendre par elle-même connaissance de la fin sans qu'il y ait besoin d'un transfert du principe d'action de la fin au sujet mû. Ainsi, Thomas fait-il de la connaissance le principe intérieur à l'âme qui permet à l'homme de se porter volontairement vers la fin.

c) Les actes volontaires résultent également d'un principe extérieur.

¹ S. L. BROCK, *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the theory of Action*, Edinburgh, 1998, p. 175.

² ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Louvain-Bruxelles, 1972, III, 1, 09 b 30-11 b 3, p. 179-183.

³ NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE, *De Natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 31, 92-94, p. 125 : « *Componentes igitur alterutrum determinamus voluntarium ita : voluntarium est, cuius principium est in se ipso scienti singularia in quibus est gestio* ».

⁴ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, c. 38, p. 146 : « *Voluntarium igitur est cuius principium, hoc est causa, in seipso sciente singularia, per quae et in quibus est actus* ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 1, resp., p. 29 : « *quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus, non tamen ejus quod est agere vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem* ».

⁶ W. INNIS, « Spontaneity in the *Summa* : St. Thomas on free choice », in *Aquinas*, 38/3, 1995, p. 581, note 25 : « *[The third and final condition of the voluntary is that the agent of voluntary action must have knowledge of the end which is sought] Aquinas deviates from Aristotle's position here* ».

Thomas refuse l'idée d'un automouvement de la volonté. Ouvertement, il s'oppose à la théorie augustinienne de la volonté. Il énonce : « *tout principe n'est pas un premier principe* »¹. Il fait de la volonté un principe d'action mais il refuse d'en faire le principe premier de l'action. Il maintient la nécessité d'un moteur extérieur à la volonté pour causer son acte : « *il n'est pas contraire à la raison que le principe intrinsèque soit causé par le mouvement d'un principe extérieur* »². Ainsi, maintient-il en partie sa théorie de la cause première et de la cause seconde en transformant les termes et, par conséquence, la portée.

Thomas présente le principe intrinsèque de l'acte volontaire de manière étonnante : il évoque « *la puissance de connaissance et d'appétition* ». Cette formulation laisse entendre qu'il fond volonté et intellect en une seule puissance de l'âme. Mais, ce n'est pas le cas. S. Pinckaers, distinguant le principe moteur et le principe directeur, a défini comme volontaire l'action qui contient ces deux principes en elle-même³. Thomas accorde-t-il à la volonté d'être à la fois principe moteur et principe directeur d'elle-même ? Il ne lève pas l'ambiguïté : il précise que le principe est premier dans l'ordre du mouvement appétitif mais qu'il est mû par une motion extérieure. Pourquoi cette formulation ? Ce serait la première fois que Thomas fusionne les deux puissances de l'âme. En réalité, le dominicain promeut la théorie du *De anima*. Avec cette formulation, il évite de faire de l'intellect la cause efficiente du vouloir et il met davantage en évidence le lien entre le vouloir et l'objet voulu, extérieur à la volonté. Aussi, Thomas n'accorde pas à la volonté d'être seule cause motrice et directrice. Fidèle à sa théorie des causes totales, il accorde à la fois la volonté et à la cause finale d'être motrices et directrices. Ainsi, lie-t-il acte de l'intellect, de la volonté et de la cause finale : l'homme peut volontairement se porter sur la fin dont il a pris connaissance et la cause finale fin meut à elle l'homme par la connaissance et l'appétition. Ainsi, montre-t-il que l'homme qui agit volontairement en vue d'une fin connue est libre.

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 1, ad. 1, p. 30 : « *quod non omne principium est primum principium* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 1, ad. 1, p. 30 : « *non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur vel moveatur exteriori principio* ».

³ Et pas seulement à la volonté contrairement à ce qu'a laissé entendre S. PINCKAERS, in *Les actes humains*, p. 293, note 2 : « *est volontaire l'action qui contient en soi son principe dynamique et la connaissance de sa fin. Tout mouvement, toute action, possède un double principe, l'un moteur, l'autre directeur ; est volontaire l'action qui contient ces deux principes à l'intérieur d'elle-même, qui ne reçoit ni son mouvement, ni sa direction, de l'extérieur, mais les produit d'elle-même* ».

3) Articles 4-8 : Les actes humains peuvent être involontaires.

a) Toutes les circonstances extérieures ne causent pas l'involontaire.

1. Articles 4-5 : La violence peut rendre l'acte involontaire.

Thomas demande « *si la violence peut contraindre la volonté* »¹. Il reprend un problème posé par l'*Éthique* qui oppose mouvement violent et mouvement naturel². Il retient trois causes efficientes pouvant exercer une violence sur la volonté : Dieu³, le bien final⁴ et le péché. Une nouvelle fois, il retient l'opposition augustinienne du nécessaire et du volontaire. Le problème est simple : si la volonté est contrainte, il n'existe pas de liberté de choix.

Thomas est catégorique : « *ce qui est accompli par la volonté ne peut avoir été contraint* »⁵. Il a précédemment assuré que le volontaire est le propre de la volonté et ne peut exister sans elle. En conséquence, il refuse que la violence s'exerce sur la nature de la volonté. Mais prouver la liberté naturelle de la volonté ne lui suffit pas. Pour la première fois, le dominicain pose le problème de l'influence de la violence sur chaque acte de la volonté : le vouloir et le commandement⁶. D'abord, il rappelle que l'acte de vouloir en lui-même ne peut

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 4, p. 31-32 : « *Utrum violentia voluntati possit inferri* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 4, obj. 3, p. 31 : « *motus violentus est qui contra naturam* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 4, ad. 1, p. 31 : « *Unumquodque enim potest cogi a potentiori. Sed aliquid est humana voluntate potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 4, ad. 2, p. 31 : « *Cum ergo aliquando moveatur a suo activo, videtur quod aliquando cogatur* ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 4, resp., p. 31 : « *Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum* ».

⁶ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 4, resp., p. 31 : « *duplex est actus voluntatis : unus quidem qui est ejus immediate, velut ab ipsa elicited, scilicet velle ; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, quia voluntate imperantur* ».

subir de violence¹. Il fonde la liberté du vouloir dans la nature propre de la volonté. Il définit l'acte de vouloir comme une inclination qui procède d'un principe intérieur doué de connaissance. Il n'a pas retenu la possibilité d'une contrainte exercée par l'intellect puisque celui-ci n'est pas un principe extérieur. En revanche, il admet que l'acte de commander peut être contraint par la violence. S'appuyant sur l'*Éthique*, il définit comme nécessaire ce qui procède d'un principe extérieur. Il accorde une exception : Dieu meut l'homme sans violence. Aussi, assure-t-il que le changement d'une puissance passive en puissance active s'effectue sans violence. Il ajoute que « *lorsque l'appétible meut la volonté selon sa propre inclination, le mouvement n'est pas violent mais volontaire* »². Il rappelle « *que si la volonté tend vers le péché pour lui-même, elle fait un acte contre nature* »³. Il nie que le choix du péché soit naturel puisqu'il adhère à la théorie finaliste de la volonté portant sur le bien. Suivant Augustin, il nie que le péché soit un bien. Mais il admet que la volonté peut se porter sur le péché. Suivant l'*Éthique*, il admet que la source du péché provient de l'influence d'une passion de l'âme ou d'un *habitus* corrompu⁴. Ainsi, maintient-il que la volonté ne peut vouloir d'elle-même le péché mais il admet qu'elle peut être trompée par ce qui lui paraît comme un bien. Il admet donc que le vouloir se porte sur le péché mais fait de cet acte un acte contre nature. Il accorde au choix d'un péché une forme d'involontaire. Suivant Aristote, il admet implicitement que ce choix résulte d'une erreur puisque le jugement de l'intellect n'a pu corriger ce choix.

Thomas demande « *si la violence cause de l'involontaire* »⁵. Il énonce : « *la violence s'oppose directement au volontaire mais également au naturel* »⁶. Il doit cette formule au *Super Ethica* d'Albert⁷. Suivant Aristote et s'écartant d'Augustin, il rapproche le volontaire et le naturel. Il remarque que ces deux aptitudes procèdent d'un principe intérieur. En

¹ Ia-IIae, q. 6, a. 4, resp., p. 31 : « *quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 4, ad. 2, p. 32 : « *quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 4, ad. 3, p. 32 : « *in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum, et contra naturam rationalem rei veritatem* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 4, ad. 3, p. 32 : « *et conveniens naturae, inquantum est conveniens homini secundum aliquam passionem sensus, vel secundum habitum corruptum* ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 5, p. 32 : « *Utrum violentia causet involuntarium* ».

⁶ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 5, resp., p. 32 : « *violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali* ».

⁷ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, Lectio 1, 157, *sed contra* 9, p. 141 : « *sicut voluntarium opponitur violento, ita et natura; sed non potest esse unus motus compositus ex natura et violento* ».

opposition, il affirme que la violence procède d'une cause extérieure. Il compare l'action de la violence sur les êtres doués de raison et sur ceux dépourvus de raison. Il note que la violence agit contre la nature des êtres dénués de raison et qu'elle agit contre la volonté des êtres doués de raison. Il fait donc de la violence une cause d'involontaire. Thomas fait-il de l'involontaire un acte « *contre-volontaire* », selon l'expression de S. Pinckaers¹ ? De nouveau, l'Aquinate précise sur quel acte de la volonté la violence agit. Il refuse une action sur le vouloir. En revanche, il admet que le commandement peut être contraint par la violence². Ainsi, il préserve la liberté de la volonté même sous la contrainte de la violence extérieure. En conséquence, il restreint la notion de violence. Adaptant la théorie de l'*Éthique*, il admet que celui qui subit la violence extérieure conserve sa volonté libre. En conséquence, il précise que « *celui qui subit, bien qu'il ne coopère pas en agissant, coopère cependant en voulant subir* »³. Étonnamment, Thomas n'utilise pas la notion de consentement mais celles de vouloir et de coopération. Il évoque une « *violence relative* » et non « *une violence absolue* ».

2. Article 6 : La crainte n'est pas cause d'involontaire.

Thomas demande « *si la crainte peut être cause d'involontaire* »⁴. Il pose le problème de la liberté de l'acte accompli par celui qui craint les conséquences de ses actes. Il reconnaît qu'un acte commis par crainte est commis « *à la fois volontairement et involontairement* »⁵. Il refuse toute contrainte directe ou indirecte de la crainte sur la volonté. Pourtant, il lui accorde une influence indirecte sur le choix. Il explique : un acte commis par crainte résulte d'un choix « *afin d'empêcher de voir commis un mal pire encore* »⁶. Il fait intervenir la crainte dans la délibération : la crainte modifie la majeure dans le syllogisme pratique. Le

¹ S. PINCKAERS, in THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, t. 2, Paris, 1986, p. 70, note 8 : « Pour S. Thomas, 'involontaire' désigne une action qui contrarie la volonté ; on pourrait le traduire par 'contre-volontaire' ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 5, ad. 1, p. 32 : « *violentia voluntati inferri non potest ; sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam, et quantum ad hunc actum violentia involuntarium facit* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 5, ad. 2, p. 32 : « *manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum, quia licet ille qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 6, p. 32-33 : « *Utrum metus causet involuntarium simpliciter* ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 6, resp., p. 33 : « *hujusmodi quae per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario* ».

⁶ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 6, resp., p. 33 : « *Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, inquantumscilicet in hoc casu est impedimentum majoris mali quod timebatur* ».

dominicain sous-entend que la délibération porte sur des événements futurs, à savoir les conséquences, non d'un acte unique, mais de deux actes possibles, consentir ou refuser. Il retient la réponse ambiguë d'Aristote¹ pour qui un acte accompli par crainte est accompli davantage volontairement qu'involontairement². Ainsi, le théologien maintient-il la liberté du choix et préserve-t-il l'aspect volontaire de l'acte malgré la contrainte exercée par la crainte.

b) Toutes circonstances intérieures ne causent pas d'acte involontaire.

1. Article 7 : La convoitise ne cause pas l'involontaire.

Thomas demande « *si la convoitise peut être cause d'involontaire* »³. Influencé par l'*Éthique*, il ne fait plus de la convoitise la source du péché. Il affirme que « *la convoitise ne cause pas l'involontaire et rend davantage volontaire quelque chose* »⁴. Il oppose la crainte qui a pour objet le mal et la convoitise qui a pour objet le bien⁵. Ouvertement, il rompt avec la tradition augustinienne et intègre la convoitise dans l'acte volontaire. Cependant, il notera que les désirs de l'appétit sont parfois cachés à la connaissance⁶.

2. Article 8 : L'ignorance peut être cause d'involontaire.

Thomas demande « *si l'ignorance peut être cause d'involontaire* »⁷. Il accorde une importance nouvelle à cette notion. De manière classique, il rattache l'ignorance à la raison. Il

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 6, *sed contra*, p. 33 : « *hujusmodi quae per metum aguntur, sunt magis voluntaria quam involuntaria* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Louvain-Bruxelles, 1972, III, 2, 10 a 3-10 a 12, p. 179-180 : « *Quaecumque autem propter timorem maiorum malorum operata sunt, vel propter bonum aliquod, puta si tyrannus precipiat turpe aliquod operari, dominus existens parentum et filiorum, et operante quidem salventur, non operante autem moriantur, dubitationem habet utrum involuntaria sunt, vel voluntaria. Tale autem aliquid accidit et circa eas que in tempestatibus electiones. Simpliciter quidem enim nullus eicit voluntarius. In salute autem sui et aliorum omnium, intellectum habentes. Mixte quidem igitur sunt tales operationes* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 7, p. 33-34 : « *Utrum concupiscentia causet involuntarium* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 7, resp. p. 33 : « *quod concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium* ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 7, ad. 1, p. 33 : « *timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum* ».

⁶ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 40, a. 2, ad. 2 : « *Magis enim cognoscit apprehensiva suum actum quam actum appetitivae* ».

⁷ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 8, p. 34 : « *Utrum ignorantia causet involuntarium* ».

énonce : « l'ignorance peut entraîner de l'involontaire car elle prive la volonté de connaissance »¹. L'Aquinat a montré qu'il n'existe pas d'acte volontaire sans connaissance de la fin. Aussi, demande-t-il si l'absence de connaissance de la fin crée-t-elle l'acte involontaire. Par sa question même, le dominicain semble rompre avec l'enseignement des *Sentences*. En effet, contrairement au Lombard et à ses commentateurs², il ne demande pas si l'ignorance excuse du péché et déplace le problème à l'origine théologique vers un problème philosophique. Mais, pourtant, il s'agit bien de ce problème, posé en termes aristotéliens. Il n'est pas le premier utilisateur d'Aristote à lier ignorance et péché. Dans son *Super Ethica*, Albert relève que l'ignorance est source de péchés dans de multiples cas³. La précision de sa formule laisse supposer qu'il n'y a pas de faute morale dans tous les cas d'ignorance. L'Aquinat admet-il, lui-aussi, des distinctions de situations ?

Thomas retient une première forme d'ignorance qui crée du non volontaire : la nescience qui est l'absence de connaissance. Le dominicain sous-entend que l'absence de connaissance empêche la délibération. Or, il admet qu'il n'existe pas de choix sans délibération. Aussi, la nescience empêche-t-elle la réalisation de l'acte libre. Mais, l'Aquinat écarte que la nescience ait rapport au péché, n'étant ni péché ni peine du péché.

Thomas retient une deuxième forme d'ignorance qui est, elle, un acte volontaire. Classiquement⁴, il retient deux modes d'action de cette forme d'ignorance. D'abord, il retient que le premier mode d'action de cette forme d'ignorance consiste à ignorer volontairement ce que l'on devrait connaître afin d'agir vertueusement. Il rejoint la définition d'Albert le Grand, qui, dans son commentaire sur les *Sentences*⁵ et dans son nouveau commentaire de l'*Éthique*⁶,

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 8, resp., p. 34 : « ignorantia habet causare involuntarium ea ratione quia privat cognitionem, quae praeexigitur ad voluntarium ».

² Tel : PIERRE DE POITIERS, *Sententiae*, t. 2, Notre Dame, 1950, c. 15, p. 102-111 : « Utrum ignorantia excuset hominem a peccato ».

³ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, Lectio 2, 164, sol. 5, p. 147 : « peccatum dicitur esse voluntarium multipliciter ».

⁴ Par exemple : GANDULPHE DE BOLOGNE, *Sententiarum*, éd. De Walter, 1924, IV, Liber II, n°191, p. 254 : « Ignorantia dupliciter qua ignorat quis quod faciendum est : poena tantum est, et haec proprie ignorantia dicitur. Dicitur etiam ignorantia contemptus quo quis contemponit vel negligit quod faciendum est scire, vel voluntas qua quis quaerit quod faciendum est ignorare ».

⁵ ALBERT LE GRAND, *Commentarii in IV Sententiarum*, éd. Borgnet, t. 27, II, d. 22, a. 7, p. 382.

⁶ ALBERT LE GRAND, *Ethica*, 206 : « Ignorat quidem igitur omnis malus quae oportet operari, et quibus fugiendum est : et tamen ignorantia non excusat, quia propter peccatum tale ignorantiae injusti et universaliter mali fiunt et voluntarie. Involuntarium autem secundum praedictam involuntarii rationem dictum, vult quod non

promeut la théorie de l'ignorance comme péché d'omission volontaire. Précisément, l'Aquinat définit cette ignorance comme la volonté d'ignorer afin de trouver une excuse à son péché¹. Or, comme Isidore de Séville avant lui², le dominicain a déjà affirmé, dans ses *quodlibets*, que l'ignorance n'excuse pas le péché³. Aussi, assimile-t-il cette forme d'ignorance à un péché. Aussi, nomme-t-il cette ignorance « *ignorance conséquente* »⁴. Il rejoint le thème biblique de la dépravation du cœur qui entraîne la raison à se détourner volontairement de l'enseignement divin. Puis, Thomas relève que le second mode d'action de cette forme d'ignorance consiste à ignorer ce que l'on devrait prendre en compte⁵. Elle a pour source une passion ou une mauvaise habitude. Thomas nomme cette ignorance « ignorance de mauvais choix ». Il montre ainsi que l'erreur a des conséquences éthiques.

Thomas retient une troisième forme d'ignorance qui crée de l'involontaire. En *sed contra*, il retient les autorités conjointes d'Aristote⁶ et de Damascène⁷ pour lesquels l'ignorance des circonstances d'un acte crée de l'involontaire. Ces autorités lui permettent de modifier sa théorie du *Quodlibet* III. Il s'appuie sur la théorie du syllogisme pratique. Il relève l'antériorité de cette ignorance à l'acte volontaire. Il nomme cette forme d'ignorance « *antécédente* ». Il précise qu'elle cause un vouloir qui, en totale connaissance des circonstances, n'aurait pas eu lieu⁸. Il accorde à cette ignorance de fausser le syllogisme

dicatur involuntarius si suis ignorat quod confet. Ignorantia enim quae est in electione, non est causa involuntarii, sed est causa malitiae ».

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 8, resp., p. 34 : « *actus voluntatis fertur in ignorantiam, sicut cum aliquis ignorare vult ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando* ».

² ISIDORE DE SÉVILLE, *Sententiae*, II, c. 17, n°6, P. L. 83, 620 B C : « *Nescire simpliciter ad ignorantiam pertinet ; noluisse vero scire ad contumacem superbiam. Voluntatem quippe proprii domini velle nescire, quid aliud est quam velle dominum superbiendo contemnere ? Nemo igitur se de ignorantia excuset quia Deus non solum eos iudicat quia a cognitione sua se avertunt sed etiam illos qui nescierunt, testante eodem Domino per prophetam : Disperdam, inquit, homines a facie terrae, et eos qui avertuntur post tergum Domini et qui non quaesierunt Dominum, nec investigaverunt eum (Soph. I, 3-6). Et psalmus : Effunde, inquit, iram tuam in gentes quae te non moverunt (Ps. 58, 25)* ».

³ *Quodlibet* III, q. 12, a. 2, ad. 2 : « *Ignorantia juris non excusat a peccato* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 8, resp., p. 34 : « *consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipsa ignorantia est voluntaria* ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 8, resp., p. 34 : « *ignorantia voluntaria ejus quod quid potest scire et debet* ».

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Louvain-Bruxelles, 1972, III, c. 3, 11 a 20, 7, p. 413 : « *Existente autem involuntario quod vi et propter ignoranciam* ».

⁷ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, II, c. 24.

⁸ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 8, resp., p. 34 : « *tamen est causa volendi quod alias non vellet* ».

pratique mais indépendamment du vouloir. S. L. Brock a souligné que l'Aquinat fait de cet acte un acte « *praeter intentionem* »¹. Avec cette dernière forme d'ignorance, il reprend une théorie défendue par Abélard. Celui-ci, distinguant vice et péché, fait relever le vice de l'ignorance et le péché de la volonté². En effet, si Thomas admet que cette ignorance est liée au péché, il écarte qu'elle soit elle-même un péché.

Thomas propose une théorie de l'ignorance précise qu'il doit à sa lecture approfondie de l'*Éthique*. Il s'écarte d'Augustin et de Bernard de Clairvaux car il ne reprend pas la notion de péché comme cause directe de l'action involontaire. Augustin développe progressivement une théorie du péché involontaire. Dans ses premières œuvres, il affirme que seul l'acte volontaire est coupable³. Cependant, à partir de 391-393, amené à approfondir sa pensée lors de son débat contre Fortunatus, il promeut l'idée que le péché involontaire fait partie de la nature humaine⁴. Dans son *De libero arbitrio*, il affirme, à l'aide de citations de Paul⁵, que le volontaire se réalise dans le péché⁶. Dans son *De Gratia et libero arbitrio*, Bernard relève qu'il existe deux formes de pression contre la volonté libre : l'une passive et l'autre active⁷. La première peut s'exercer sans le consentement volontaire⁸. La seconde ne le peut jamais⁹. Comme Augustin, Bernard lie ce thème au péché. Selon le cistercien, le mal est le plus souvent volontaire mais il peut aussi faire agir sans le consentement volontaire. L'Aquinat ne peut accepter cette théorie. En effet, elle semble déresponsabiliser l'homme de ses mauvaises

¹ Sur ce point : S. L. BROCK, *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the theory of Action*, Edinburgh, 1998, p. 232-237.

² PIERRE ABÉLARD, *Ethica*, R. M. Ilgner éd., Tunhout, 2001, I, 3, p. 3-4 ; I, 14, p. 15.

³ M. E. ALFLATT, « The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine », in *Revue d'Etudes Augustiniennes*, 20, 1974, p. 115-116 : « The Early Works : Only that which is Voluntary is Culpable ».

⁴ Ibid, p. 116-118 : « The Change between 391 and 393. Involuntary Sin is Part of Man's Nature ».

⁵ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 7, 18 : « *Libertati autem a peccato, servi facti estis justitiae* » ; 7, 19 : « *Humanum dico, propter infirmitatem carnis vestrae. Sicut enim exhibuistis membre vestra servire immunditiae et iniquitati, ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra servire justitiae, in sanctificationem* » ; *Epistola ad Galatas* 5, 17 : « *Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem ; haec enim sibi invicem adversantur, ut non quaecumque vultis, illa faciatis* ».

⁶ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd., III, 9, 26, p. 432-434 : « *Sed uoluntaria quae in peccato fit turpis adfectio est* ».

⁷ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, Paris, 1993, XII, 40, p. 332 : « *De gemina compulsione contra liberam voluntatem : passiva videlicet et activa* ».

⁸ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, Paris, 1993, XII, 40, p. 332 : « *passiva quidem (...) potest nonnumquam fieri absque consensu voluntario patientis* ».

⁹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, Paris, 1993, XII, 40, p. 432 : « *activa numquam* ».

actions dans certaines circonstances. Or, il estime que l'homme que l'homme, par son libre arbitre, fait toujours le mal librement. Aussi, estime-t-il que l'homme fait toujours le mal volontairement, même s'il ignore certaines circonstances. Néanmoins, le dominicain se montre moins catégorique que Pierre de Poitiers qui, citant Ambroise de Milan, affirme que le péché est encore plus grand dans l'ignorance¹.

4) Article 3 : Le volontaire relève de la volonté.

a) Le volontaire peut-il exister sans acte de la volonté ?

Thomas demande « *si le volontaire peut exister sans aucun acte* »². Il étudie le problème pour la première fois. Il retient qu'« *est dit volontaire ce qui procède de la volonté* »³ et que « *rien ne procède de la volonté sans un acte de la part de celle-ci* »⁴. Il retient encore que « *le volontaire n'existe plus lorsque l'acte de vouloir cesse* »⁵. Cependant, il énonce en *sed contra* que le volontaire relève de ce en quoi l'homme est maître⁶. Il cite Jean Damascène pour qui l'homme est libre « *d'agir ou de ne pas agir, de vouloir ou de ne pas vouloir* »⁷. Autrement dit, l'Aquinat demande si l'homme possède la liberté d'exercice et de spécification de la volonté.

b) Le volontaire relève des actes commandés par la volonté.

¹ PIERRE DE POITIERS, *Sententiae*, t. 2, Notre Dame, 1950, c. 15, p. 109 : « *Gravissime peccat qui ignorat* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 3, p. 31 : « *Utrum voluntarium possit esse absque omni actu* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 3, obj. 1, p. 31 : « *Voluntarium enim dicitur quod est a voluntate* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 3, obj. 1, p. 31 : « *nihil potest esse a voluntate nisi per aliquem actum, ad minus per voluntatis* ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 3, obj. 2, p. 31 : « *Ergo voluntarium non potest esse, actus voluntatis cessante* ».

⁶ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 3, *sed contra*, p. 31 : « *illud cuius domini sumus, dicitur esse voluntarium* ».

⁷ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 3, *sed contra*, p. 31 : « *nos domini sumus ejus quod est agere et non agere, velle et non velle* ». JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, c. 36, 8-9, p. 135-136.

Thomas est catégorique : « *On appelle volontaire ce qui procède de la volonté* »¹. T. Hoffmann a relevé que l'Aquinate n'oppose plus actes naturels et actes moraux. En effet, l'Aquinate fonde désormais son éthique sur l'acte volontaire². Si Aristote ne fait pas une nette différenciation entre ce qui est volontaire et ce qui dépend de l'homme, le dominicain sépare les deux notions³. Il différencie la puissance de la volonté et la caractéristique volontaire de certains de ses actes. Précisément, il s'appuie sur la *Physique* pour définir le volontaire comme un effet causé par agent dans son action. Aussi, le dominicain se trouve-t-il face à une difficulté conceptuelle : si le volontaire est un effet causé, il doit nécessairement disparaître lorsque l'acte cesse. Mais, Thomas ne peut promouvoir cette théorie. En effet, il entend faire du volontaire une caractéristique essentielle de la volonté. Il énonce : « *puisque la volonté peut, en voulant et en agissant, s'interdire de ne pas vouloir et de ne pas agir, et puisque parfois elle le doit, ne pas vouloir et ne pas agir lui est imputé comme venant d'elle* ». Autrement dit, il accorde à la volonté de se porter volontairement ou de refuser volontairement le bien. Catégorique, il énonce : « *le volontaire peut exister sans acte* »⁴. Il introduit un nouveau problème posé par la *Physique* : celui de l'arrêt du mouvement⁵. Il relève deux cas : « *tantôt sans acte extérieur mais avec un acte intérieur, lorsqu'on veut ne*

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 3, resp., p. 31 : « *quod voluntarium dicitur quod est a voluntate* ».

² T. HOFFMANN, « Moral action as Human action : End and Object in Aquinas in comparison with Abelard, Lombard, Albert and Duns Scotus », in *The Thomist*, 67/1, 2003, p. 84 : « *It is due to the strict distinction between the natural and the moral dimension of action that Albert's objections lose their weight. Good and bad are specific differences of the action not qua action, but qua voluntary action* » ; p. 84 : « *Thomas is guided by the idea that in the domain of ethics the essential properties of actions are constituted by which makes them voluntary actions. Voluntary actions are actus morales or actus humani, proceeding from liberum arbitrium* ».

³ Cette différenciation a déjà été relevée par Alexandre d'Aphrodise dans son *De fato*. ALEXANDRE D'APHRODISE, *Du destin*, P. Thillet éd., Paris, 2002, 2^e éd., 183, 27-30 : « *volontaire est l'acte qui résulte d'un assentiment non contraint, tandis que dépend de nous l'acte conforme à une raison et à un jugement. C'est pourquoi si un acte dépend de nous il sera aussi volontaire, mais tout acte volontaire ne dépend pas de nous* ». Et par PLOTIN, *Énéades*, VI, 8, 1, 30-35, in PLOTIN, *Traité 38-41*, L. Brisson, J.-F. Pradeau dir., Paris, 2007, p. 204 : « *la notion de 'ce qui dépend de nous' désignera ce qui est asservi à la volonté et qui advient ou pas dans la mesure où nous l'avons voulu. Car ce qui est volontaire, c'est tout ce qui n'est pas exécuté sous la contrainte et qui s'accompagne d'un savoir, alors que ce qui dépend de nous, c'est ce que nous accomplissons en étant les maîtres. Et les deux convergent souvent, même si les deux définitions sont différentes. Il arrive cependant que les deux définitions soient dissociées* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 3, resp., p. 31 : « *voluntarium potest esse absque actu* ».

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, VI, 8.

pas agir, tantôt sans un acte intérieur lorsqu'on ne veut pas agir »¹. L'Aquinate ajoute que la dénomination de volontaire s'applique à ce qui relève directement ou indirectement de la volonté, qu'elle agisse ou qu'elle n'agisse pas². Il définit l'expression « *non velle* ». Il distingue le non-vouloir de l'involontaire. Il précise que « *le non-vouloir ne cause pas de l'involontaire* »³. Il la réfute en montrant que l'acte de vouloir ne pas agir est encore un vouloir positif, ce qui va contre Aristote pour qui seule l'action est de plein gré. Thomas fait donc du volontaire une caractéristique essentielle de la volonté. Il apporte une précision doctrinale essentielle : la volonté possède la liberté d'exercice car elle a pour caractéristique d'être volontaire. Ainsi, défend-t-il une certaine forme de liberté de spontanéité⁴. S'il accorde ce point à Augustin, il le doit à sa lecture de l'*Éthique*. Il justifie ainsi que la volonté est libre car « *maîtresse de ses actes* ».

c) Le *De perfectione vitae spiritualis* : les actes volontaires sont méritoires.

Dans son *De perfectione vitae spiritualis*, rédigé lors de la querelle entre les religieux mendiants et les séculiers, vers Pâques 1270, Thomas pose le problème de l'involontaire en lien avec l'obéissance au vœu monastique ou religieux⁵. Il pose un problème en apparence simple : celui du sens du choix dans un cadre religieux. En réalité, il n'en est rien. Le vœu religieux ou monastique n'est pas conçu comme une norme d'action à laquelle doit se plier passivement le profès. Il ne peut y avoir d'engagement sans liberté. Ainsi, le vœu est conçu comme un engagement perpétuel à suivre de manière inconditionnelle et répétée l'enseignement de perfection du Christ. Par le vœu, le profès ne se trouve plus au fondement de son agir moral et pourtant il reste, par l'acceptation répétée du vœu, le garant normatif de

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 3, resp., p. 31 : « *quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere ; aliquando autem etiam absque actu interiori sicut cum non vult agere* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 3, sol. 1, p. 31 : « *quod voluntarium dicitur, non solum quod procedit a voluntate directe sicut ab agente, sed etiam quod est ab ea indirecte sicut a non agente* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 6, a. 3, sol. 2, p. 31 : « *non velle non causat involuntarium* ».

⁴ W. INNIS, « Spontaneity in the *Summa* : St. Thomas on free choice », in *Aquinas*, 38/3, 1995, p. 583 : « *Liberty of spontaneity demands that one is free when one's choice is determinated in virtue of one's internal states (alone)* ».

⁵ *De perfectione spiritualis vitae*, éd. Léonine, c. 13, p. B 83, 199-201 : « *quod dicunt, quod opus bonum ex voto factum est minus voluntarium* ».

son action¹. Thomas distingue le volontaire qui consiste à vouloir accomplir un acte et le volontaire qui consiste à vouloir respecter son vœu et qui mène à l'accomplissement de l'acte. Il assure que le respect du vœu est plus méritoire que l'accomplissement de l'action car il repose sur un acte volontaire². Il signifie que l'acte volontaire confère un pouvoir sur soi-même qui permet de respecter le vœu. L'Aquinat affirme que l'acte est d'autant plus méritoire qu'il s'oppose à la volonté propre et accomplit celle de Dieu. Il pose un problème : comment vouloir accomplir une autre volonté que la sienne sans que cela soit une contrainte ? Le dominicain sous-entend que vouloir obéir à une autre volonté que la sienne propre suscite une tension car contraire à sa nature propre qui est celle de vouloir librement. Pourtant, il défend cette théorie qui manifeste la liberté du religieux qui dispose de sa volonté selon son choix.

d) Le *De perfectione vitae spiritualis* : la perfection consiste dans le renoncement à sa propre volonté.

Dans son *De perfectione vitae spiritualis*, débuté en 1269 et achevé début 1270³, Thomas pose le problème du « renoncement à sa propre volonté »⁴. Il pose un problème qui semble contredire sa théorie de la volonté et du volontaire puisqu'il s'agit d'être libre de la contrainte imposée par son propre vouloir. Dans quel sens entend-t-il le terme de « volonté » ? Il ne l'entend pas dans le sens de puissance de l'âme. S'appuyant sur *Luc* 14 et *Matthieu* 16, le dominicain relève que le renoncement ne doit pas seulement porter sur les biens matériels mais également sur « soi-même »⁵. Sa formule rappelle celle de Bernard de Clairvaux, citée dans le commentaire sur les *Sentences*. Thomas n'énonce pas que l'homme doit renoncer à

¹ Sur ce point : A. BOUREAU, « L'individu, sujet de la vérité et suppôt de l'erreur. Connaissance et dissidence dans le monde scolastique (vers 1270-vers 1330) », in *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la Modernité*, Paris, 2005, p. 288-306.

² *De perfectione spiritualis vitae*, éd. Léonine, c. 13, p. B 83, 211-214 : « *Etsi enim non habeat voluntatem propriam illud faciendi, puta jejunandi, habet tamen voluntatem promptam votum implendi, vel obediendi* ».

³ J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris-Fribourg, 2002, 2^e éd., p. 124.

⁴ *De perfectione vitae spiritualis*, éd. Léonine, c. 11, p. B. 78- B 80 : « *de tertia perfectionis quae est per abrenuntiationem propriae voluntatis* ».

⁵ *De perfectione vitae spiritualis*, éd. Léonine, c. 11, 3-6, p. B 78 : « *Non solum autem necessarium est ad perfectionem caritatis consequendam quod homo exteriora abiciat, sed etiam quodammodo se ipsum derelinquat* ».

être. Il prône le renoncement à sa volonté propre. Il n'entend pas là que l'homme doit devenir un être sans vouloir. Il sous-entend que l'homme doit choisir ne plus vouloir son propre vouloir. Il propose un état de perfection qui consiste à ne rien vouloir qui serait contraire à la volonté de Dieu. De manière classique, il donne comme exemples la soumission de la volonté du Christ à celle du Père¹ et le renoncement des martyrs². Il renoue avec la conception de la liberté d'Augustin, d'Anselme et de Bernard. Le dominicain assimile le renoncement à l'obéissance à la volonté divine et à celle du clergé³. Suivant l'*Évangile*, il en fait un renoncement nécessaire pour le salut⁴. Présente-t-il une théorie qui nie la liberté de la volonté ? Précisément pas : l'Aquinate entend le renoncement comme étant lui-même le résultat d'un choix délibéré. Il s'agit de renoncer volontairement à la liberté de sa volonté qui est un bien pour un bien plus grand encore qui est le salut éternel. Ainsi, accorde-t-il à la volonté une capacité d'auto-résiliation.

d) Le commentaire du Notre Père : la volonté parfaite veut la volonté de Dieu.

Thomas s'interroge sur le verset : « *Que votre volonté soit faite sur la Terre comme au Ciel* »⁵. Le problème est simple : la volonté humaine a-t-elle la possibilité de vouloir autrement que la volonté divine ?

Thomas cite les *Proverbes* : « *Ne vous reposez pas sur votre prudence* »⁶. Il assimile celui qui ne se fie qu'à son propre jugement à un insensé. Il semble écarter l'enseignement de l'*Éthique*. En effet, il sous-entend que le jugement doit s'appuyer sur une norme transcendentale. Pour cela, il lie l'acte humain à l'action du Saint Esprit. Il pose que le Saint Esprit accorde à l'homme le don de science qui fait fait que l'homme n'agit plus selon sa

¹ *De perfectione vitae spiritualis*, éd. Léonine, c. 11, 146-147, p. B 79 : « *Cuius quidem obedientiae exemplum praecipuum in Christo habemus* ».

² *De perfectione vitae spiritualis*, éd. Léonine, c. 11, 86-88 p. B 79 : « *Martyres ergo sunt qui vitam praesentem propter Christum quodammodo odio habuerunt, abnegantes se ipsos* ».

³ *De perfectione vitae spiritualis*, éd. Léonine, c. 11, 161-166, p. B 80 : « *in quo nobis dedit exemplum : ut sicut ipse suam voluntatem humanam abnegabat supponendo eam divinae, ita et nos nostram voluntatem Deo totaliter supponamus et hominibus qui nobis praeponuntur tamquam Dei ministri* ».

⁴ *De perfectione vitae spiritualis*, éd. Léonine, c. 11, 32-36, p. B 78 : « *Huius autem salubris abnegationis et caritativi odii observatio partim quidem necessaria est ad salutem et omnibus qui salvantur communis, partim autem ad perfectionis pertinet complementum* ».

⁵ a. 3 : « *Fiat voluntas tua sicut in caelo, et in terra* ».

⁶ *Liber Proverbiorum* 3, 5 : « *ne innitaris prudentiae tuae* ».

volonté mais selon celle de Dieu¹. Contrairement à son commentaire sur les *Sentences*, le théologien ne fonde plus cette norme sur le vrai mais sur le volontaire. En effet, il lie, une nouvelle fois, action de la volonté et action de l'intellect : « *Le Saint Esprit nous enseigne donc, par le don de la science, à ne pas faire notre volonté mais la volonté de Dieu* »². L'Aquinat nie que ce don soit contraignant. Autrement dit, il sous entend que la volonté divine devient à la fois la majeure et la mineure du syllogisme pratique. Ainsi, accorde-t-il à l'homme de vouloir volontairement, et donc librement, se conformer à la volonté divine. Thomas justifie ce vouloir par l'attrait de la béatitude. En effet, il pose que vouloir la volonté divine revient à vouloir les moyens d'atteindre la béatitude. Liant volonté de la fin et des moyens, le dominicain montre l'influence de l'*Éthique* sur son raisonnement. Il écarte ainsi deux théories extrêmes : « *C'est pourquoi il ne nous fait pas dire : 'que nous fassions votre volonté', autrement la grâce de Dieu n'aurait rien à faire ; et il ne nous prescrit pas non plus de dire 'Faites votre volonté', sinon notre volonté et notre effort ne serviraient à rien* »³. Il maintient sa théorie de la coopération mais qu'il présente de manière nouvelle. En effet, il ne s'agit plus d'une coopération pour la réalisation d'une opération mais d'une coopération pour la réalisation d'un vouloir droit. Explicitement, Thomas mentionne qu'il s'agit pour l'homme d'être rétabli dans son premier statut. Il maintient l'opposition entre le statut actuel, qui correspond au statut vécu en cette vie, et le statut pleinement restauré seulement obtenu *post mortem*. Il précise que cette coopération qui vise à restaurer la pleine et entière liberté nécessite des efforts. Autrement dit, l'homme coopère à la restauration de sa liberté à chacun de ses actes.

III. La liberté humaine réside dans le vouloir libre.

1) Question 8 : La volonté est la puissance motrice.

a) Article 1 : La volonté ne veut que son bien.

1. La volonté ne veut-elle que le bien ?

¹ a. 3 : « *Tertium donum quod efficit in nobis spiritus sanctus, dicitur donum scientiae* ».

² a. 3 : « *Docet ergo hoc Spiritus Sanctus per donum scientiae, ut scilicet non faciamus voluntatem nostram, sed voluntatem Dei* ».

³ a. 3 : « *et ideo non dicit, faciamus, ne videretur quod nihil faceret gratia Dei ; nec dicit, fac, ne videatur quod nihil faceret voluntas et conatus noster* ».

Thomas demande « *si la volonté n'a pour objet que le bien* »¹. Il a posé, dès le début de la *Prima Secundae Pars*, l'existence d'une fin ultime coordonnatrice de tout l'agir humain, la recherche de la béatitude comme condition métaphysique de la liberté. Le problème est simple : si la volonté ne veut que le bien, elle est déterminée à ne vouloir que ce bien, et, en conséquence, elle n'est libre ni de son acte ni de son objet. Or, d'Aristote, l'Aquinate retient que la volonté est une puissance ouverte aux opposés. Or, d'Augustin, il retient que si la volonté peut se porter sur le bien, elle peut également porter sur son contraire, le mal². Autrement dit, le dominicain demande si l'homme possède en la volonté un « principe des possibilités alternatives ».

2. La volonté désire le bien qui lui est connaturel.

Thomas, définissant la volonté comme un appétit, admet qu'elle désire le bien³. Il semble reprendre sa théorie habituelle. Mais, il apporte une précision nouvelle : la volonté désire le bien qui lui est « *connaturel* ». Ce dernier terme pose un problème d'interprétation. R. J. Deferrari et M. I. Barry ont suggéré que l'Aquinate entend ce terme dans le sens de « *qui est de la même nature qu'autre chose* »⁴. Mais, il aurait certainement utilisé le terme « naturel » qu'il n'a jamais hésité à employer. De plus, il ne prête pas la même nature à la volonté et au Bien transcendant qu'elle recherche. En fait, le dominicain n'entend pas les termes de « naturel » et de « connaturel » comme des synonymes. Dans le commentaire sur la *Physique*, il définit la connaturalité comme la consonance de l'amour naturel d'une chose avec l'objet qui lui convient « *par sa nature et non par accident* »⁵. S. Pinckaers a noté, à juste titre, que l'Aquinate souligne ainsi l'importance de l'activité du jugement et du choix qui

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 8, a. 1, p. 37-38 : « *Utrum voluntas sit tantum boni* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 8, a. 1, obj. 1-2-3.

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 8, a. 1, ad. 1, p. 38 : « *ad bonum, appetendo ipsum* ».

⁴ R. J. DEFERRARI, M. I. BARRY, *A Lexicon of S. Thomas*, Baltimore, 1949, p. 209 : « *connaturalis : (1) of the same nature as someone else, (2) agreeing with the nature of a thing, natural, synonym of naturalis* ».

⁵ *Super Libri Physica*, II, Lectio 1 : « *natura nihil aliud est, quam principium motus et quietis in eo in quo est, primo et per se, et non secundum accidens* ».

se porte sur la fin reconnue comme telle¹. Mais Thomas n'entend pas cette activité sans activité spirituelle de la volonté. En conséquence, il approfondit sa théorie du désir en en faisant, davantage encore que dans la *Summa contra Gentiles*, le principe actif de la volonté. De plus, il lui accorde une forme de perfection. Il accorde au bien de parfaire la volonté en comblant son désir. Ainsi fait-il de la volonté la puissance motrice de l'âme qui meut celle-ci vers la perfection.

3. La volonté fuit le mal.

La démonstration thomassienne s'écarte de celle de l'*Ethica* d'Abélard qui, dans une logique augustinienne, commence par présenter le péché et le vice qui influent sur les actes humains². Néanmoins, Thomas ne manque pas de tenir compte de la « loi du péché » qui marque tout homme³. En effet, il admet que la volonté se porte « vers le bien et vers le mal »⁴. J. Pilsner a montré que l'Aquinat envisage le bien et le mal comme pouvant tous deux spécifier la volonté⁵. Or, le dominicain admet que la volonté fuit le mal⁶. Propose-t-il une contradiction majeure ? Thomas doit sa théorie sur le mal au *De divinis nominibus*⁷. Or,

¹ S. PINCKAERS, « Le rôle de la fin dans l'action morale selon saint Thomas », in *R.S.P.T.*, 3, 1961, p. 411 : « Les termes de fin et d'objet sont des notions de formation logique, élaborées par réflexion ; ce ne sont pas des noms de choses ; ils ne désignent pas des réalités conçues sur le modèle des êtres physiques, bien encloses en elles-mêmes, qui permettent de dire : 'cela', c'est un objet, 'cela', c'est une fin. Tout peut être objet et tout peut être fin et la fin est une sorte d'objet et n'importe quel objet peut devenir une fin pour la volonté. Le tout est de saisir l'aspect de chaque chose, la formalité que ces termes indiquent, ce que veut dire pour n'importe quoi : être une fin pour la volonté, être un objet pour une faculté humaine déterminée ».

² PIERRE ABÉLARD, *Ethica*, R. M. Ilgner éd., Turnhout, 2001, I, 1, 1, 9, p. 1 : « *Mores dicimus animi uicia uel uirtutes, quae nos ad bona uel mala opera pronos efficiunt. Sunt autem uicia seu bona non tantum animi set eciam corporis, ut debilitas corporis uel fortitudo, quan uires appellamus, pigredo uel uelocitas, claudicacio uel rectitudo, cecitas uel uisio. Vnde ad differentiam talium, cum diximus 'uicia', premisimus 'animi'. Haec autem uicia, scilicet animi, contraria sunt uirtutibus, ut iusticia, ignauia constanciae, intemperancia temperanciae* ».

³ M. JOHNSON, « St Thomas and the 'Law of sin' », in *R.T.P.M.*, 2000, 67/1, p. 80-95.

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 8, a. 1, ad. 2, p. 38 : « *Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum* ».

⁵ J. PILSNER, *The Specification of Human actions in St Thomas Aquinas*, Oxford, 2006, p. 61-69.

⁶ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 8, a. 1, ad. 1, p. 38 : « *ad malum vero, fugiendo illud* ».

⁷ DENYS L'ARÉOPAGITE, *De divinis nominibus*, c. 4.

Denys refuse que la volonté puisse se porter sur le mal. En suivant Denys sur ce point, l'Aquinat signifie-t-il que la volonté veut nécessairement le bien, tout en fuyant volontairement son contraire, le mal ? Il ne précise pas si la volonté veut l'un et fuit l'autre simultanément ni si la volonté fuit le mal par instinct. Il doit son argument au *De anima* et au commentaire d'Averroès. Celui-ci relève que le bien est agréable et le mal pénible et qu'il s'agit, pour l'âme désirante, de désirer ou d'éviter les choses selon qu'elles sont bonnes ou mauvaises¹. En utilisant la notion de *voluntas*, il signifie que le choix du mal ne relève ni du vouloir ni de l'intention. Il rejoint les notions de *voluntas aversionis*, développée par Augustin et par Grégoire le Grand² et de *voluntatis aversio*, utilisée par Scot Érigène³, sans utiliser ces termes. Alors qu'il raisonne dans le cadre conceptuel légué par l'*Éthique*, le dominicain se rapproche de la théorie de la *rectitudo* d'Anselme. Il signifie que la volonté porte par nature vers le bien et que l'homme doit volontairement refuser le mal qui pourrait le détourner du bien. Aussi, l'Aquinat semble nier que l'homme soit doué d'un « principe des possibilités alternatives » puisqu'il semble restreindre l'acte de la volonté au seul vouloir du bien. Mais Thomas n'entend pas la notion de bien dans un sens seulement moral mais également métaphysique. Classiquement, il admet que le péché marque la condition de l'homme mais refuse qu'il affecte son orientation⁴. Mais, le dominicain maintient l'existence de la liberté de choix. Cependant, corrigeant sa théorie du commentaire sur les *Sentences*, il rejoint la théorie d'Anselme de Cantorbéry pour qui le choix du mal n'est pas la liberté.

¹ AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire sur le livre III du De anima d'Averroès*, A. de Libera, trad., Paris, 1998, 2^e éd., p. 136-137.

² GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Job*, M. Adriaen éd., t. 3, Turnhout, 1985, 32, 10 : « *Iusto enim iudicio agitur, ut quos hic uoluntaria auersio excaecat, illic ab intuitu ueri luminis digna supplicii fouea abscondat* ».

³ JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *De divina praedestinatione*, G. Madec éd., Turnhout, 1978, p. 47 : « *Si enim motum iste, id est auersio uoluntatis a domino deo sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati deum dicere ?* ». L'Érigène utilise également cette expression dans sa traduction des *Noms divins* mais ce n'est pas le texte que Thomas utilise.

⁴ G. LAFONT, *Structure et méthode de la Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1996, 2^e éd., p. 217 : « *Ce qu'il faut remarquer dès maintenant, c'est la mentalité théologique manifestée par cette rupture avec la tradition des Sentences : concrètement, elle représente un refus d'élaborer une théologie morale commandée par le péché ; les écrits appartenants à la tradition en question soulignent une perspective assez pessimiste, surtout si leur élaboration complémentaire des vertus et des dons du Saint-Esprit reste rudimentaire. La pensée de saint Thomas est de considérer le péché comme un élément certes de la condition morale de l'homme, mais non comme ce qui lui donne son orientation ; il y a également la grâce et tout ce qu'elle comporte. En dernière analyse, le péché ne modifie pas la condition essentielle de l'homme* ».

4. La volonté ne veut le mal que si celui-ci a l'apparence du bien.

Thomas admet que le mal peut être choisi. Il semble proposer une théorie contradictoire sur ce point. En réalité, le dominicain ne présente pas le bien et le mal comme spécifiant de manière indifférente la volonté. En effet, il précise que si la volonté se porte vers un mal, c'est que celui-ci est perçu sous la raison du bien¹. L'Aquinat adhère à la conception augustinienne du mal. Il nie, dès le commentaire sur les *Sentences*, que le mal soit dans les choses². Dans le *De Malo*, il nie que le mal soit une cause directe du vouloir. Autrement dit, le théologien n'admet la spécification de la volonté par le mal que parce que la raison porte un jugement erroné sur l'objet qu'elle saisit. Il nie que le mal corresponde soit à une intention, soit à une volonté soit à un désir³. En conséquence, il propose une théorie du bien comme cause indirecte du mal⁴. En effet, il ne définit le mal que rétroactivement, comme le résultat d'un acte « manqué »⁵. Suivant Denys, pour qui le mal est hors de la volonté, il fait du mal une « *praeter intentionem* »⁶. Il définit le bien comme cause du mal en tant que déficient. Mais le dominicain ne déresponsabilise pas l'homme pour autant. Il introduit une notion nouvelle : celle de non-volonté (*noluntas*) qui porte sur le mal. Il énonce que « *la volonté est bonne* »⁷ et que « *la non-volonté est mauvaise* »¹. Il s'écarte de la théorie aristotélicienne de

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 8, a. 1, resp., p. 38 : « *sed quod apprehendatur in ratione boni* ».

² *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 34, q. 1, a. 1, ad. 1, p. 873 : « *malum non est existens* ».

³ *De Malo*, éd. Léonine, q. 1, a. 3, resp., p. 14 : « *causa mali est bonum eo modo quo malum causam habere potest. Sciendum est enim quod malum causam per se habere non potest. Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem quia illud quod per se causam habet, est intentum a sua causa : quod enim provenit praeter intentionem agentis non est effectus per se sed per accidens (...). Malum autem in quantum huiusmodi non potest esse intentum, nec aliquo modo uoluntum uel desideratum, quia esse appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum in quantum huiusmodi* ».

⁴ Sur ce point : L. SENTIS, *Saint Thomas d'Aquin et le Mal*, Paris, 1992, p. 163-171 : « Comment le mal est-il causé par le bien ? ».

⁵ Comme l'a défini avec précision L. SENTIS, *Saint Thomas d'Aquin et le mal*, p. 106 : « *Thomas pense le péché du point de vue de celui qui se situe après que le péché a eu lieu, et qui constate l'absence de ce qui aurait dû être. De ce point de vue, Thomas ne dit pas qu'il y a eu décision de pécher, ou choix du péché, mais que le choix du péché était possible, et qu'il aurait pu avoir lieu. Le péché est précisément issu du fait que le choix du bien n'a pas eu lieu* ».

⁶ Sur ce point : S. L. BROCK, *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the theory of Action*, Edinburgh, 1998, p. 216-225.

⁷ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 8, a. 1, ad. 1, p. 38 : « *voluntas est boni* ».

l'appétit sur ce point. Renouant avec la tradition théologique, il accorde à la volonté d'être rejet du mal. En effet, il suit Denys sur ce point. Selon celui-ci, si le mal était un être il participerait au bien, ce qui est impossible. Pour Thomas, la volonté ne peut porter sur un non-être. Même s'il décrit l'homme en utilisant des éléments de philosophie naturelle, le dominicain admet qu'il existe en lui un manque qui conditionne son agir et peut l'empêcher d'atteindre sa fin et son parfait accomplissement.

b) Article 2 : La volonté veut à la fois la fin et les moyens.

Thomas demande « *si la volonté porte seulement sur la fin ou aussi sur les moyens* »². Il reprend un problème déjà évoqué dans le *De Veritate*. Une nouvelle fois, il retient le problème posé par l'*Éthique* : « *le vouloir porte sur la fin tandis que le choix concerne les moyens* »³. En demandant si la volonté porte aussi sur les moyens, il entend montrer que la volonté est bien la puissance motrice de l'âme.

Thomas justifie la traduction de l'expression « *id quod est ad finem* » par le terme de « moyens », d'abord dans son commentaire de la *Physique*⁴ puis dans son commentaire de la *Métaphysique*. Dans cette œuvre, il énonce : « *Ce n'est pas seulement la fin ultime en vue de laquelle l'agent agit, qui est appelée fin en relation avec ce qui précède ; chacun des moyens intermédiaires situés entre le premier agent et la fin ultime est appelée une fin en relation avec ce qui la précède* »⁵. Ainsi maintient-il l'unité de l'agir. En conséquence, il admet que la volonté qui veut la fin veut également les moyens pour atteindre cette fin. Pour cela, il s'appuie sur la polysémie du terme de *voluntas* : « *on appelle volonté tantôt la puissance par laquelle nous voulons, tantôt l'acte de la volonté* »⁶. Il propose un argument décisif qui sera

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 8, a. 1, ad. 1, p. 38 : « *noluntas est mali* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 8, a. 2, p. 38-39 : « *Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quae sunt ad finem* ».

³ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., III, c. 4, 11 b 25, 20-21, p. 414 : « *voluntas quidem finis est magis, electio autem eorum quae ad finem* ».

⁴ *Super Libri Physicorum*, II, Lectio V, 194 b 35 : « *Et ulterius [Aristoteles] addit quod omnia quae sunt intermedia inter primum movens et ultimum finem, omnia sunt quodammodo fines* ».

⁵ *Super Libri Metaphysica*, V, Lectio 2, 1013 a 35-b 3 : « *Non solum autem ultimum, propter quod efficiens operatur, dicitur finis respectu praecedentium, sed etiam omnia intermedia quae sunt inter primum agens et ultimum finem, dicuntur finis respectu praecedentium* ».

⁶ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 8, a. 2, resp, p. 38 : « *quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus, quandoque autem ipse voluntatis actus* ».

repris par Siger de Brabant¹. En effet, le dominicain peut ainsi affirmer que la la puissance de la volonté se rapporte à la fois à la fin et aux moyens, sans pour autant proposer une théorie nécessitante². Dans la *Prima Pars*, il a distingué vouloir et choisir. Il affirme donc que la puissance veut la fin et les moyens dans un même acte. Il va prouver que le choix des moyens reste libre. Il peut proposer une telle théorie car il adopte la notion aristotélicienne de *voluntas*. Ainsi, suivant l'*Éthique*, fait-il de la volonté la puissance motrice de l'âme qui meut à la fois vers la fin et les moyens.

2) Question 9 : La volonté est une puissance active.

a) Question 9, article 3 : La volonté est cause de ses actes.

1. La volonté se meut-elle elle-même ?

Thomas demande « si la volonté se meut elle-même »³. Explicitement, il pose le problème de l'automotion de la volonté. Il présente la théorie d'Aristote qui pose problème : l'âme a besoin d'un moteur pour passer de la puissance à l'acte. En réalité, c'est une nouvelle fois sa propre théorie qu'il entend défendre. En effet, si la volonté a besoin d'un moteur pour passer de la puissance à l'acte, elle n'est pas la cause de son acte. Or, l'Aquinat admet qu'est libre l'être qui est cause de son acte.

2. La volonté possède un principe toujours actif.

¹ SIGER DE BRABANT, *Questions sur la Physique*, P. Delhaye éd., II, q. 21, p. 118.

² Ia-IIae, q. 8, a. 2, resp, p. 38 : « voluntate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quae sunt ad finem ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 3, p. 41 : « Utrum voluntas moveat seipsam ».

Thomas synthétise en *sed contra* sa théorie du *De Malo* : « *la volonté est maîtresse de son acte et il dépend d'elle de vouloir ou de ne pas vouloir* »¹. Il en conclut qu'elle se meût elle-même. Néanmoins, il ne fait pas de la volonté une faculté de l'âme *causa sui*. Il refuse d'accorder ce pouvoir à la volonté et refuse d'en faire une puissance active. Aussi, rappelle-t-il que la volonté « *meut et est mue* », qu'elle est en acte et en puissance². Sa lecture récente du *De anima* le conforte dans son raisonnement aristotélicien. Étonnamment, le dominicain ne qualifie pas la volonté de « moteur mû ». Pourtant, il a utilisé plusieurs fois auparavant cette expression. G. P. Klubertanz a proposé un changement de terminologie : l'Aquinate ferait de la volonté un « *principe actif* »³. En effet, Thomas rappelle que la volonté est une puissance de l'âme dans laquelle « *l'acte est toujours présent* »⁴. En conséquence, le dominicain n'utiliserait pas la terminologie de « moteur mû » afin de davantage mettre en valeur le principe actif intrinsèque de la volonté. En réalité, l'Aquinate accorde plutôt à la volonté d'avoir une partie d'elle-même en permanence en acte et donc de vouloir toujours quelque chose : la fin. Aussi, fait-il de la volonté une puissance de l'âme qui possède en permanence un principe actif.

3. La volonté s'autodétermine à vouloir les moyens.

Catégorique, Thomas énonce : « *la volonté, du fait qu'elle veut la fin, se meut elle-même à vouloir les moyens* »⁵. G. P. Klubertanz a affirmé, à juste titre, que l'Aquinate fonde de manière nouvelle la liberté de la volonté dans son autodétermination⁶. En effet, le dominicain reprend la distinction entre l'exercice et la spécification : la volonté est en acte concernant le vouloir de la fin et elle est en puissance concernant le vouloir des moyens⁷.

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 3, *sed contra*, p. 41 : « *voluntas domina est sui actus ; in ipsa est velle et non velle* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 3, ad. 1, p. 41 : « *quod voluntas non secundum idem movet et movetur ; unde nec secundum idem est in actu et in potentia* ».

³ G. P. KLUBERTANZ, « The Root of Freedom in St Thomas' Later Works », in *Gregorianum*, 42, 1961, p. 730 : « *The will is an 'active principle'* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 3, ad. 2, p. 41 : « *potentia voluntatis semper actu est sibi praesens* ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 3, resp. p. 41 : « *voluntas per hoc quod vult finem movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem* ».

⁶ G. P. KLUBERTANZ, « The Root of Freedom in St Thomas' Later Works », in *Gregorianum*, 42, 1961, p. 721 : « *freedom is based on the auto-determination of the will* ».

⁷ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 3, ad. 1-2-3.

Ainsi, Thomas maintient-il que la volonté a besoin d'un moteur extérieur, pour passer de la puissance à l'acte. Il admet deux moteurs possibles : l'objet voulu et l'intellect. Il reste fidèle sur ce point au *De anima*. Il précise deux points : l'intelligence meut la volonté en lui présentant une fin ; la volonté se meut elle-même, concernant les moyens pour parvenir à cette fin. Cependant, comme dans le *De Malo*, le dominicain précise que la motion de la volonté par l'intellect n'est pas absolue. Aussi, nie-t-il que l'intellect meuve nécessairement la volonté vers le bien qu'il lui présente. En conséquence, il accorde la primauté à l'objet voulu.

Thomas énonce : « *l'acte par lequel elle veut une fin donnée n'est pas toujours en elle-même. Or, c'est par cet acte qu'elle se meut elle-même* »¹. Cet énoncé montre bien à quel niveau de complexité le dominicain porte la théorie aristotélicienne de la causalité. Le *De anima* n'évoque pas un tel problème. L'Aquinat construit sa démonstration sur sa théorie de la volonté comme une appétit naturel portant sur une fin. Dans la *Prima Pars*, il a accordé à la volonté de vouloir naturellement une fin en tant qu'appétit. Précédemment, il a accordé à la volonté de juger si le bien appréhendé lui est connaturel. Aussi, avance-t-il désormais que le jugement du bien défini comme bien connaturel à la volonté meût celle-ci à vouloir les moyens de l'atteindre. S. Pinckaers a relevé, à juste titre, que Thomas n'accorde pas la volonté de se mouvoir à agir absolument mais seulement « *relativement* »². En effet, l'Aquinat n'accorde à la volonté que d'être cause efficiente de son acte de vouloir les moyens. M. S. Gillet a affirmé ceci : « *c'est la volonté elle-même qui, sous l'influence d'une fin voulue, se ramène à la puissance de vouloir un moyen de la réaliser à l'acte de le vouloir* »³. Il sous-entend que tant que la fin n'est pas identifiée comme connaturelle, la volonté ne veut les moyens qu'en puissance. En effet, Thomas conclut ainsi : « *on ne peut donc pas en conclure qu'elle se meut toujours elle-même* »⁴. Ce n'est plus tant sa théorie qu'il justifie mais celle des maîtres augustinisants qu'il critique. Au contraire, Duns Scot,

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 3, ad. 2, p. 41 : « *sed actus voluntatis, quo vult finem aliquando, nonsemper est in ipsa voluntate ; per hunc autem modum movet seipsam* ».

² S. PINCKAERS, in THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, t. 2, Paris, 1986, p. 85, note 4 : « *La volonté se meut elle-même à agir (et avec elle toutes les autres facultés), non pas absolument toutefois, comme si elle se donnait à elle-même l'existence, mais relativement* ».

³ M. S. GILLET, in THOMAS D'AQUIN, *Les actes humains*, Paris-Tournai-Rome, 1926, p. 409, note 10, qui n'a pas tenu compte des nuances apportées par Thomas à la suite de sa lecture du *De anima*.

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 3, ad. 2, p. 41 : « *Unde non sequitur quod semper seipsam moveat* ».

s'appuyant sur la distinction faite entre agent équivoque et agent univoque, justifiera l'automouvement¹.

b) Article 4 : La volonté est un moteur mû.

1. La volonté est-elle mue par un principe extérieur ?

Thomas demande « *si la volonté est mue par un principe extérieur* »². Il retient la théorie d'Augustin : « *le mouvement de la volonté est volontaire* »³. Cependant, sous couvert d'Augustin, il propose en objection sa propre théorie présentée dans son commentaire sur l'*Éthique*. De manière précise, il confronte non Augustin et Aristote mais plutôt la théorie du *De anima* et celle de l'*Éthique*. Il rappelle l'opposition entre mouvement volontaire et mouvement involontaire. Il énonce : « *le volontaire procède d'un principe intrinsèque* »⁴. Il ajoute qu'« *est violent un mouvement dont le principe est extrinsèque* »⁵. Cependant, Thomas relève en *sed contra* que « *la volonté est mue par son objet* »⁶ et que cet objet lui est extérieur⁷. Or, il admet, suivant l'*Éthique*, qu'est libre l'être mû selon un principe intrinsèque. La volonté peut-elle être libre si elle est mue par son objet ?

2. La volonté est mue par principe intérieur.

Thomas admet que le mouvement pour être volontaire doit procéder d'une cause intérieure. Il adopte cette théorie de l'*Éthique* selon laquelle seul un acte causé par un principe intrinsèque est un acte libre. En conséquence, il doit prouver que l'homme possède en lui-même ce principe intérieur. Il définit de nouveau la volonté comme étant de nouveau soit en puissance, soit en acte. Il réaffirme que la volonté a besoin d'un moteur pour passer de la puissance à l'acte. Mais, il entend montrer que ce moteur meut la volonté de manière non

¹ Sur ce point : F. LOIRET, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris, 2003, p. 72-80

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 4, p. 41-42 : « *Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 4, obj. 1, p. 41 : « *motus nim voluntatis est voluntarius* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 4, obj. 1, p. 41 : « *voluntarii est quod sit a principio intreseco* ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 4, obj. 2, p. 41 : « *violentum est cujus principium est extra* ».

⁶ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 4, *sed contra*, p. 41 : « *voluntas movetur ab objecto* ».

⁷ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 4, *sed contra*, p. 41 : « *objectum voluntatis potest esse aliqua res exterior sensui proposita* ».

contrainte. T. Deman a souligné que le mouvement de la volonté est un mouvement naturel¹. Dans la *Summa contra Gentiles*, l'Aquinate fondait ce mouvement naturel sur le désir. Dans la *Prima Secundae Pars*, il utilise la notion d'instinct. Pour prouver l'existence de cet instinct en l'homme, il propose un raisonnement analogue à celui tenu pour démontrer l'existence de Dieu. Il utilise la notion d'antériorité : il fait remonter l'acte de la volonté à une volonté antérieure². Adoptant le raisonnement qu'Aristote utilise pour prouver l'existence du Premier moteur, le dominicain admet que la remontée d'une volonté à une autre ne peut être infinie³. Il en conclut qu'il existe bien un premier moteur dans la volonté. Il assure que ce premier moteur est l'instinct⁴. Dans la *Summa contra Gentiles*, le théologien rattachait l'instinct à l'intellect. Désormais, il le rattache à la volonté. Il doit ce rapprochement à Jean de la Rochelle⁵. Ainsi accorde-t-il à la volonté d'être cause de son acte par l'intermédiaire de l'instinct et, par conséquence d'être libre.

3. La volonté est mue par un moteur extérieur.

Thomas rattache l'acte de l'instinct à l'action d'un moteur extérieur⁶. Pourtant, il a cité la *Physique* en objection : « *ce qui est mû de manière suffisante par un seul moteur n'a pas besoin d'un deuxième moteur* »⁷. Il propose une solution proche de celle qu'Averroès retient au sujet de la motion par les sphères célestes⁸. B. Lonergan a vu dans cette affirmation une limitation de la liberté. Effectivement, l'Aquinate ne peut admettre une théorie qui remettrait

¹ T. DEMAN, « Le liber de Bona fortuna », in *R.S.P.T.*, 17, 1928, p. 55-56 : « *Quand il établit la nécessité d'un principe extrinsèque, saint Thomas (...) entend bien ne pas destituer nos facultés humaines de leur office : Dieu meut, et la raison avec la volonté s'ébranlent. C'est pourquoi, avec une égale énergie il exige Dieu en dehors de l'homme et l'inclination naturelle dans l'homme* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 4, resp., p. 41 : « *Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 4, resp., p. 41 : « *Non autem est procedere in infinitum* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 4, resp., p. 41 : « *necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu* ».

⁵ JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa De anima*, J.-G. Bougerol éd., Paris, 1995, III, c. 81.

⁶ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 4, resp., p. 41 : « *instinctu alicujus exterioris moventis* ».

⁷ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 4, obj. 3, p. 41 : « *quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio* ».

⁸ R. F. HASSING, E. M. MACIEROVSKI, « Latin Averroes and the Divisibility and Self-Motion of the Elements », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 74/3, 1992, p. 127-157.

en cause la motion divine. Mais, il s'appuie sur sa théorie de la grâce opérante. Il cherche au contraire à assurer la liberté de la volonté en la rendant seule interlocutrice de la grâce. Désormais, il situe avec précision l'acte initial de la volonté dans la chaîne causale. Il propose une modification importante de sa théorie. Dans la *Prima Pars*, il relevait que le principe extérieur agissait sur l'intellect¹. Dans le *De Malo*, il affirmait que le premier moteur mouvait l'intellect et la volonté. Désormais, il rattache la motion du moteur à la volonté seule par l'intermédiaire de l'instinct². Admettant que cette motion se fait de manière interne, le dominicain en fait une motion non violente. Ainsi, affirme-t-il que le mouvement de la volonté est libre de toute contrainte.

c) Question 9 : La volonté n'est pas mue par un moteur interne à l'âme.

1. Article 1 : La volonté n'est pas mue par l'intellect.

Thomas demande « *si la volonté est mue par l'intellect* »³. Il demande si l'intellect pourrait être le moteur extérieur de la volonté. Il retient Augustin comme autorité. Il lui fait dire que l'intellect ne meut pas la volonté. Pourtant, celui-ci ne pose pas le problème en ces termes. En effet, il n'utilise pas la notion de mouvement qui est issue de la *Physique*. Mais le dominicain entend le problème dans un sens aristotélicien : comment la volonté peut-elle être libre si elle n'est cause de ses actes ?

Thomas construit sa démonstration en s'appuyant sur le *De anima*. Il fait dire à Aristote que la volonté est mue par l'intellect⁴. Le dominicain confère à l'intellect l'acte d'intelliger l'objet d'opération et de le rendre présent à la volonté. Mais, il apporte une

¹ Ia, éd. Léonine, q. 82, a. 4, ad. 3, p. 324.

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 4, resp., p. 41 : « *Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 1, p. 39-40 : « *Utrum voluntas moveatur ab intellectu* ».

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, c. 3, 427 b 23.

précision nouvelle par rapport à ses écrits antérieurs : « *la volonté meut l'intellect quant à l'exercice de l'acte* »¹ et « *l'intellect meut la volonté quant à la détermination de l'acte* »². G. P. Klubertanz a affirmé que l'Aquinate fait dépendre ces deux exercices de la liberté de l'intellect³. Il n'en est rien. Thomas s'appuie sur sa démonstration précédente. Il admet que la volonté a besoin d'être informée par l'intellect. En effet, il a démontré que la volonté ne peut prendre connaissance si le bien lui est connaturel sans le jugement de l'intellect. Mais, il fait de la volonté la cause efficiente du mouvement de l'intellect. Aussi, propose-t-il ainsi une nouvelle théorie des actes volitifs et intellectifs : la volonté veut le bien et meut l'intellect à prendre connaissance de ce bien ; en retour, l'intellect informe la volonté sur la nature de ce bien ; à la suite de ces informations, la volonté se meut à choisir les moyens en vue d'obtenir cette fin. Le dominicain ne conçoit pas que l'acte volitif ne puisse se faire sans la complémentarité de ses actes. Ainsi, montre-t-il que les actes de la volonté sont libres de toute contrainte imposée par l'intellect.

La théorie thomasiennne n'apparaît pas résoudre le problème de manière satisfaisante. En maintenant un équilibre entre les actes de l'intellect et ceux de la volonté, elle mécontente à la fois les intellectualistes et les volontaristes. Par exemple, Godefroy de Fontaines, dans son *quodlibet* 6, défendu à Noël 1289, refusera la position de Thomas. Il démontre que, si la volonté utilise l'intellect, elle s'en sert comme une faculté inférieure utilise une faculté supérieure. En effet, il pose que la volonté n'a pas pour fin son bien propre. En conséquence, il lui accorde de vouloir le bien d'une autre faculté qu'elle-même puisqu'elle désire le bien de l'intellect⁴. Ainsi, Godefroy propose-t-il une position intellectualiste aristotélicienne originale, inspirée non de Thomas mais de Siger de Brabant⁵.

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 1, ad. 3, p. 40 : « *voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus : quia et in ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 1, ad. 3, p. 40 : « *ad determinationem actus, quae est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri* ».

³ G. P. KLUBERTANZ, « The Root of Freedom in St Thomas' Later Works », in *Gregorianum*, 42, 1961, p. 721 : « *Liberty of exercise is distinguished from liberty of specification, yet both these liberties depend on one and the same power of the intellect* ».

⁴ GODEFROY DE FONTAINES, *Quodlibet* VI, M. De Wulf, J. Hofmanns éd., Louvain, 1914, 10, t. 3, p. 209-210.

⁵ F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Paris-Fribourg, 1995, p. 247 : « *Malgré son éloge de Thomas d'Aquin, malgré les emprunts indéniables qu'il lui doit, Godefroy de*

2. Article 2 : La volonté n'est pas mue par l'appétit sensible.

Thomas demande « si la volonté est mue par l'appétit sensible »¹. Il reprend un problème déjà abordé dans ses œuvres antérieures mais sous une forme nouvelle. Il s'interroge sur la causalité éventuelle exercée par l'appétit sensible sur la volonté. Par l'intitulé de sa question, L'Aquinate semble s'écarter de la problématique théologique. Il semble restreindre le problème à un problème d'ordre psychologique. En effet, si la volonté est mue par l'appétit sensible, elle n'est pas libre. Mais le dominicain envisage les conséquences éthiques de son problème : l'homme est-il contraint à pécher par l'appétit sensible ? En effet, Thomas cite en *sed contra* l'apôtre Jacques² pour qui chacun est tenté par sa propre concupiscence³.

Thomas nie que l'appétit sensible meut la volonté. Il propose deux arguments. Clairement, il ne prête pas à la volonté un mouvement vers le bien et à l'appétit sensible un mouvement vers le péché. Il estime que les deux portent sur le bien. Le théologien adopte la théorie aristotélicienne du bien. D'abord, il pose que l'appétit supérieur meut l'appétit sensible. Il adopte la théorie du *De anima* selon laquelle un appétit inférieur ne peut mouvoir l'appétit supérieur. Et il admet la théorie la *Physique* pour qui il n'existe pas de motion réciproque⁴. Néanmoins, le dominicain admet que l'appétit sensible agit sur la volonté. Il suit la théorie de l'*Éthique*. En conséquence, il reconnaît que le dérèglement des passions modifie l'appétit⁵. Il reprend une démonstration déjà présentée dans le *De Veritate* : il fait intervenir le dérèglement dans le syllogisme pratique. Il admet que l'appétit sensible corrompt la mineure en proposant un bien sensible à la place d'un bien intellectuel. Aussi, l'Aquinate admet-il une influence indirecte de l'appétit sensible par le biais du jugement faussé de l'intellect. Mais, il nie que cette influence soit une causalité. En effet, il vient de prouver que l'intellect n'est pas

Fontaines n'est donc pas thomiste en matière de libre arbitre : il s'inspire davantage de Siger de Brabant et développe une manière d'aristotélisme original ».

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 2, p. 40-41 : « *Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo* ».

² *Epistola Iacobi*, 1, 14 : « *Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 2, *sed contra*, p. 40 : « *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 2, obj. 3, p. 40 : « *movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca* ». ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, VIII, 257 b 3.

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 2, resp., p. 40 : « *passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem* ».

une cause nécessitante du mouvement de l'intellect. É. Gilson a énoncé, à juste titre, que le bien présenté par l'appétit sensible ne peut mouvoir la volonté que si celle-ci y consent¹. Ainsi, Thomas admet-t-il que les actes de la volonté sont libres de toute contrainte imposée par l'appétit sensible.

d) La volonté n'est pas mue par les astres.

1. La volonté n'est pas mue par les corps célestes.

Thomas demande « *si la volonté est mue par un corps céleste* »². S'il reprend un problème déjà longuement étudié, c'est que celui-ci constitue un des aspects de la condamnation du 10 décembre 1270. F.-X. Putallaz a rappelé que « *La condamnation du 10 décembre 1270 n'a pas mis fin à la crise* »³. En effet, l'Aquinate ne considère pas le débat clos de manière satisfaisante. Pour la première fois, il retient en objection une citation d'Augustin : « *les corps inférieurs sont mus par les corps supérieurs* ». Mais il transforme la pensée d'Augustin qui énonce en réalité que « *les corps plus lourds et plus faibles sont mus par des corps plus subtils et plus puissants* »⁴. Une nouvelle fois, l'Aquinate entend le problème en termes aristotéliens. Il propose un syllogisme : le mouvement du corps dépend de celui de la volonté ; or si le corps est mû par les astres, la volonté l'est aussi⁵.

Comme dans la *Prima Pars*, Thomas cite Damascène comme autorité⁶ : « *les corps célestes ne sont pas causes de nos actes* »¹. Pourtant, il énonce : « *comme la volonté est mue*

¹ É. GILSON, *Le thomisme*, Paris, 1997, 6^e éd., p. 302-303 : « *Dans toutes les puissances motrices ordonnées, les inférieures ne meuvent qu'en vertu des supérieures ; l'appétit sensitif, qui est d'ordre inférieur, ne saurait déterminer aucun mouvement sans le consentement de l'appétit supérieur* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 5, p. 42-43 : « *Utrum voluntas moveatur a corpore caelesti* ».

³ F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Paris-Fribourg, 1995, p. 51.

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, t. 1, M. Mellet et T. Camelot éd., Paris, 1955, III, 4, 15, p. 288 : « *corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur* ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 5, obj. 2, p. 42 : « *Sed motus humani corporis, qui causatur a voluntate, non posset reduci in motum caeli sicut in causam, nisi etiam voluntas a caelo moveretur. Ergo caelum movet voluntatem humanam* ».

⁶ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, II, c. 21, p. 90 : « *Igitur Graeci quidem, per astrorum horum, solis et lunae ortum et occasum et concursum, aiunt omnia dispensari quae secundum nos. Circa haec enim astrologia vagatur. Nos autem dicimus quoniam signa quidem*

par un objet extérieur, il est manifeste que la volonté peut être mue par les corps célestes »². En effet, il admet qu'il peut avoir une influence indirecte par le biais de l'appétit sensible³. Résolument, le dominicain entend prouver la valeur de la thèse aristotélicienne contre les critiques des théologiens augustinien. Il propose une théorie nouvelle inspirée de sa lecture de l'*Éthique*. Il rattache l'influence astrale à l'involontaire. Il n'accorde qu'à l'homme sage de pouvoir se libérer de ses influences qui relèvent des passions. Aussi, comme dans le commentaire sur les *Sentences* et dans la *Prima Pars*, il cite le *Centiloquium* qui oppose le sage et celui qui obéit à ses passions⁴. Le dominicain propose sur ce point une argumentation proche de celle de Siger de Brabant dans ses *Quaestiones super librum de causis*, rédigé en 1275-1276. Suivant rigoureusement Aristote, Siger admet que la volonté désire un bien lorsqu'elle est soumise à l'appréhension intellectuelle de ce bien. Il lie l'appréhension intellectuelle à l'appréhension du sensible. Il situe la cause de ces deux conditions dans les corps célestes⁵. Aussi, le maître es-arts en déduit-il que l'homme n'est pas libre à partir de rien et sa liberté s'exerce par un corps déterminé qui influence ses choix⁶. Siger en conclut que les astres exercent une causalité indirecte sur la volonté à la fois par les corps et les objets sensibles. Mais, contrairement à Siger, l'Aquinate nie catégoriquement toute causalité nécessitante des astres sur la volonté.

Thomas développe un thème négligé dans la *Prima Pars* mais abordé dans le *De Malo*. Il s'appuie d'abord sur la nature de la volonté rationnelle qu'il distingue de l'appétit sensible. Il propose en solution une théorie qu'il a retenue en objection dans la *Prima Pars*. S'appuyant sur le *De anima*, il énonce que « la volonté (...) est dans la raison »⁷. Alors qu'il

ex ipsis fiunt imbris et serenitatis, frigiditatis et caliditatis, humiditatis et siccitatis, et ventorum horum talium ; nostrorum autem actuum nequaquam ».

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 5, *sed contra*, p. 42 : « corpora caelestia non sunt causae nostrorum actuum ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 5, resp, p. 42 : « quo voluntas movetur ab exteriori objecto, manifestum est quod voluntas potest moveri a corporibus caelestibus ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 5, resp, p. 42 : « corpora exteriora, quae sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subjacent motibus caelestium corporum ».

⁴ Cette citation joue un rôle déterminant dans les œuvres de Thomas mais aussi d'Albert le Grand et de Roger Bacon lors des discussions concernant la causalité, le déterminisme et la liberté.

⁵ Siger de Brabant, *Quaestiones super librum de causis*, A. Marlasca éd., Louvain-Paris, 1972, q. 25, c. 1, 46.

⁶ Siger de Brabant, *Quaestiones super librum de causis*, A. Marlasca éd., Louvain-Paris, 1972, q. 25, c. 1, 50-52.

⁷ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 5, resp., p. 42 : « Voluntas (...) est in ratione ».

aurait pu prouver la liberté de la volonté en prouvant celle de l'intellect, comme dans la *Summa contra Gentiles*, l'Aquinate centre sa réponse sur la volonté et sa nature. S'appuyant sur Augustin, il définit la volonté comme une puissance « *immatérielle et incorporelle* »¹. Il nie que les corps puissent mouvoir directement et l'intellect et la volonté². En conséquence, s'il admet que le mouvement de la volonté se rapporte bien à une cause uniforme, supérieure à la volonté et à l'intellect, il refuse que celle-ci soit corporelle³. Il admet que les astres déterminent l'appétit sensible mais il a précédemment montré que si l'appétit inférieur peut influencer la volonté, il ne peut la forcer à vouloir. En conséquence, le dominicain réaffirme que les astres ne peuvent pas forcer la volonté par l'intermédiaire de l'appétit inférieur.

2. Les Réponses à Jean de Verceil : Les astres ne causent pas les actes de la volonté.

Dans ses *Réponses*, datées du Jeudi saint 1271, rédigées à la demande de Jean de Verceil⁴, Thomas pose le problème ainsi : « *Un ouvrier peut-il appliquer la main à son œuvre sans le ministère des anges qui donnent le mouvement aux corps célestes ?* »⁵ Il aborde deux problèmes : la décision de l'acte et la liberté de mouvement. Philosophes⁶ et théologiens⁷ sont unanimes pour faire de la main le propre de l'homme. L'Aquinate retient que la main peut

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 5, resp., p. 42 : « *voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 5, resp., p. 42 : « *Unde impossibile est quod corpus caeleste imprimat directe in intellectum aut voluntatem* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 5, ad. 1, p. 42 : « *quod multiformes motis voluntatis humanae reduncuntur in aliquam causam uniformem, quae est tamen intellectu et voluntate superior ; quod non potest dici de aliquo corpore sed de aliqua superiori substantia immateriali* ».

⁴ Jean de Verceil consulte Thomas mais également Robert Kilwardby et Albert le Grand sur 43 points de doctrine.

⁵ *Responsio ad magistrum Ioannem de Vercelis de 43 articulis*, éd. Léonine, a. 8 : « *an ordine naturae faber posset movere manum ad aliquid operandum sine angelico ministerio movente corpore* ».

⁶ ARISTOTE, *Part animal*, IV, 10, 687 a 8-18.

⁷ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, M. Lemoine éd., Paris, 1988, p. 149 : « *in anteriori partes omnes bestiae pedes habent, homines uero manus* »

être empêchée de se mouvoir soit par un défaut du commandement de la volonté, soit à cause d'un mouvement contraire des astres. Ainsi, pose-t-il le problème de l'insertion de la main dans deux chaînes causales différentes.

Thomas rejette la première possibilité. En effet, il fonde la liberté de l'ouvrier dans son libre arbitre. Il rejette également la deuxième proposition. Il oppose résolument la causalité de la nature et la liberté de la volonté. En conséquence, il affirme que, selon l'ordre de la nature, même si le mouvement des corps célestes cessait, la vertu motrice de l'âme de l'artisan resterait intacte. Catégorique, il énonce : « *l'âme de l'artisan meut sa main par le libre arbitre, lequel n'est ni soumis aux astres ni aux anges mais est soumis à Dieu seul* »¹. Mais, le dominicain fait dépendre l'organe corporel du mouvement des astres. Il vient de faire dépendre la génération et la corruption des corps du mouvement des astres². Aussi, admet-il que l'aptitude de la main à être mue par l'âme ferait défaut dans le cas de l'homme dont la main est liée ou desséchée³. Il reconnaît que si le mouvement des corps célestes cessait, la main ou un organe quelconque ne resteraient pas vivants car les corps inférieurs sont en vie, dépendants de l'influx des corps célestes⁴. L'Aquinat reconnaît que la volonté resterait libre mais paralysée. Kilwardby insiste davantage que Thomas sur l'influence des corps célestes. Il note que si ceux-ci cessaient de se mouvoir, la lumière et les forces cesseraient⁵. Il admet que les corps célestes influencent le mouvement de l'esprit au moyen des sens et, en conséquence, du membre⁶. Il accorde la primauté du mouvement au premier principe corporel⁷. Il affirme

¹ *Responsio ad magistrum Ioannem de Vercelis de 43 articulis*, éd. Léonine, a. 8 : « *nam anima fabri movet manum per liberum arbitrium, quod non subiacet neque caelestibus corporibus neque angelis, sed soli Deo* ».

² *Responsio ad magistrum Ioannem de Vercelis de 43 articulis*, éd. Léonine, a. 7 : « *Si enim corpora caelestia sunt cause generationi et corruptioni et omnium motuum naturalium inferiorum* ».

³ *Responsio ad magistrum Ioannem de Vercelis de 43 articulis*, éd. Léonine, a. 8 : « *sicut homo qui habet manum ligatam vel aridam, non potest eam movere* »

⁴ *Responsio ad magistrum Ioannem de Vercelis de 43 articulis*, éd. Léonine, « *cessante motu caeli, organum corporis non possit ab anima moveri, quia non remaneret vivum, quia corpora caelestia ad vitam movent inferiora corpora* ».

⁵ ROBERT KILWARDBY, M.-D. Chenu éd., *Mélanges Mandonnet*, t. 1, sl, sd, q. 8, p. 200 : « *si autem cessaret motus corporum, pariter cessaret omnis influentia luminis et virtutis* ».

⁶ ROBERT KILWARDBY, M.-D. Chenu éd., *Mélanges Mandonnet*, t. 1, sl, sd, q. 8, p. 200-201 : « *et influentia spiritus motivi ab eodem [ab] membra movenda* ».

⁷ ROBERT KILWARDBY, M.-D. Chenu éd., *Mélanges Mandonnet*, t. 1, sl, sd, q. 8, p. 201 : « *in quibus omnibus quam cito deest influentia primi principii corporali, deest effectus influentie in ceteris* ».

que l'artisan peut mouvoir sa main sans l'intervention de l'ange¹. Cependant, il nie que l'artisan puisse le faire hors du mouvement local des corps célestes². Aussi, les deux dominicains sont-ils d'accord pour admettre que la main est une nature située hors de la causalité nécessitant du mouvement des astres. Ils rejoignent la théorie d'Aristote qui définit la main comme l'« instrument des instruments », c'est-à-dire comme un instrument non déterminé à un usage particulier³. Ils sous-entendent que la main est un instrument dont la liberté d'action dépend de la liberté de la volonté. Mais, ils reconnaissent que vouloir mouvoir la main ne signifie pas toujours pouvoir.

d) La volonté est mue par Dieu seul.

Thomas écarte que la possibilité que la volonté puisse être mue par un moteur matériel. Il demande « *si la volonté est mue par Dieu comme seul principe extérieur* »⁴. L'influence de l'*Éthique* se fait sentir dans son questionnement. En effet, dans la *Prima Pars*, il demandait « *si Dieu peut mouvoir la volonté créée* »⁵. Ce changement de formulation est-il une simple modification de terminologie ? Par sa question, l'Aquinat précise que Dieu est entendu comme un moteur extérieur à la volonté mais aussi comme sa fin. Explicitement, Thomas pose donc le problème de la liberté de la volonté face à sa cause finale.

Thomas cite l'*Épître aux Philippiens* pour qui Dieu opère en l'homme le vouloir et le faire⁶. Cette citation synthétise la longue démonstration de la *Summa contra Gentiles*. Le dominicain n'entend pas s'opposer à cette donnée de la foi. Pourtant, il admet que sa théorie peut sembler nier la liberté d'action de la volonté. B. Lonergan a relevé la modification doctrinale de la théorie thomassienne de l'opération divine⁷. En effet, l'Aquinat propose

¹ ROBERT KILWARDBY, M.-D. Chenu éd., *Mélanges Mandonnet*, t. 1, sl, sd, q. 8, p. 201 : « *Posset ergo faber movere manum ad malleum posito quod angeli non moveant celum* ».

² ROBERT KILWARDBY, M.-D. Chenu éd., *Mélanges Mandonnet*, t. 1, sl, sd, q. 8, p. 201 : « *posset etiam movere manum ad malleum aliquando simpliciter, licet forsitan non cium multa duratione, absque motu locali celestium corporum* ».

³ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, 8, 432 a 2.

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 6, p. 43 : « *Utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio* ».

⁵ Ia, éd. Léonine, q. 105, a. 4 : « *Utrum Deus possit movere voluntatem creatam* ».

⁶ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Philippenses*, 2, 13 : « *Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere pro suo beneplacito* ».

⁷ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas*, Toronto, rééd., 2005, p. 309-312.

désormais une formulation négative : la créature ne peut opérer sans l'aide de Dieu. Avec cette formulation, il entend montrer d'emblée qu'il n'entend plus la volonté comme une simple cause instrumentale. Comme dans ses œuvres précédentes, il professe l'homme est cause de son opération. Mais, il continue d'admettre la nécessité de la prémotion divine : « *Dieu meut la volonté de l'homme en tant que moteur universel vers l'universel objet de la volonté qui est le bien* »¹. Explicitement, le dominicain accorde à la motion divine de causer l'efficacité de la volonté humaine : « *sans cette motion universelle, l'homme ne peut pas vouloir* »². La thèse qui affirme que les actes de la volonté sont déterminés par Dieu sera condamnée le 7 mars 1277. Conscient que la théorie aristotélicienne pose problème et est critiquée par les théologiens augustinisants, il s'appuie sur Denys afin de dépasser le cadre naturel physique et métaphysique proposé par Aristote. Il transforme son problème initial. Il s'appuie sur sa démonstration de la *Prima Pars* : il énonce que Dieu « *meut par grâce* »³. Une nouvelle fois, il définit la motion divine comme une motion intrinsèque d'origine transcendante. Ainsi, le dominicain fait-il de Dieu à la fois le moteur interne et le moteur externe qui meut la volonté à agir en tant que cause efficiente et cause finale. Niant que motion soit violente, il préserve la liberté d'action de la volonté.

3) Question 10 : Les actes de la volonté sont libres de toute nécessité.

a) Article 1 : La volonté n'est pas mue nécessairement.

1. La volonté est-elle mue vers quelque chose par nature ?

Thomas demande « *si la volonté est mue vers quelque chose par nature* »⁴. Une nouvelle fois, il pose le problème de la liberté du vouloir face à son objet. Comme O. Lottin

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 6, ad. 3, p. 43 : « *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 6, ad. 3, p. 43 : « *sine hac universali motione homo non potest aliquid velle* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 9, a. 6, ad. 3, p. 43 : « *Deus (...) movet per gratiam* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 10, a. 1, p. 43-44 : « *Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur* ».

l'a montré, l'Aquinate approfondit sa théorie présentée dans la question 6 du *De Malo*¹. Il retient le problème : l'agent naturel s'oppose à l'agent volontaire². Il reprend à son compte l'opposition faite par Augustin. En même temps, le dominicain confronte la théorie de la *Physique* à celle du *De anima*. Il présente la théorie de la *Physique*³ : « aucun mouvement ne peut toujours être dans la volonté »⁴ ; « la nature est déterminée à une seule chose »⁵. En opposition, Thomas rappelle que « la volonté est ouverte aux opposés »⁶. Il entend justifier la théorie psychologique d'Aristote en montrant que l'action libre de la volonté est une exception dans l'organisation causale du monde.

2. La volonté veut par nature.

Une nouvelle fois, Thomas admet que la volonté en tant qu'appétit intellectuel tend vers le bien par nature. Mais, il retient que le terme de nature est polysémique⁷. Comme dans le commentaire de l'*Éthique*, Thomas assimile nature et essence. En conséquence, il fait de la volonté une puissance naturelle. Précisément, il accorde une importance essentielle à la notion de *voluntas ut natura*. Il ne fait pas de cette volonté un simple fondement de la *voluntas ut ratio*⁸. Il donne à son action une portée ontologique : la volonté est par nature, en conséquence, elle veut par nature. H. Riesenhuber a souligné, à juste titre, que l'Aquinate fonde la liberté de l'homme dans ce vouloir naturel⁹. Mais les théologiens se réclamant d'Augustin verront cette théorie comme nécessitante pour la volonté. Aussi, refusant tout

¹ O. LOTTIN, *Psychologie et morale*, Gembloux, 1942, I, p. 258 : « Qu'on lise à présent les questions 9 et 10 de la Prima secundae : elles apparaissent comme la mise en valeur, par morcellement, des richesses contenues dans l'article que nous venons d'analyser de la question De Malo ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 10, a. 1, obj. 1, p. 43 : « Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium ».

³ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, II, 1, 1, 192 b 8 ; V, 2, 196 b 21.

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 10, a. 1, obj. 2, p. 43 : « Sed nullus motus inest voluntati semper ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 10, a. 1, obj. 3, p. 43 : « natura est determinata ad unum ».

⁶ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 10, a. 1, obj. 3, p. 43 : « voluntas se habet ad opposita ».

⁷ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 10, a. 1, resp., p. 43 : « natura dicitur multipliciter ».

⁸ Contrairement à l'affirmation de G. MONTANARI, « Distinzione tra la *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio* nella dottrina tomista della libertà », in *Aquinas*, 5/1, 1962, p. 65-66 : « Il valore metafisico della volontà come natura-conclude poco dopo- sta nel fatto che essa, così, può fondare e giustificare il moto ulteriore ».

⁹ H. RIESENHUBER, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, München, 1971, p. 300.

caractère naturel à la volonté, Duns Scot refusera-t-il l'appellation même de *voluntas ut natura*¹.

3. La volonté est mue par un moteur par nature.

Thomas s'appuie sur ce qu'il a déjà développé dans la *Prima Pars*. Il s'appuie sur la hiérarchie des êtres telle qu'Aristote l'a définie. Il oppose la volonté divine et la volonté humaine. Il pose que seule la volonté de Dieu est tout en acte². En conséquence, il admet la volonté humaine comme étant en puissance. Il sous-entend qu'il lui faut nécessairement un moteur pour passer de la puissance à l'acte. J. Pilsner a montré que la notion de la motion par l'objet est complexe³. En effet, l'objet peut être une fin ou un moyen. En posant que la volonté est mue par nature, l'Aquinate sous-entend qu'elle n'est pas mue nécessairement.

b) Article 2 : La volonté n'est pas mue de manière nécessaire par le bien.

1. La volonté est-elle mue nécessairement par le bien ?

Thomas vient d'affirmer que la volonté veut le bien par nature. Il reprend le double problème posé par Augustin, qui oppose nature et volontaire, et par Aristote qui oppose nature et nécessité. En conséquence, il demande « si la volonté est mue de façon nécessaire par son objet »⁴. Il présente la théorie du *De anima* qui pose problème : la volonté et son objet ont le même rapport que le moteur et le mû⁵. Autrement dit, l'Aquinate pose le problème de la liberté de spécification de la volonté : la volonté est-elle libre de vouoir un bien ou un autre ?

2. La volonté n'est pas mue nécessairement par le bien.

¹ Sur ce point : O. BOULNOIS, « La base et le sommet : la noblesse de la volonté selon Duns Scot », in *Les philosophies éthiques et politiques au Moyen Age*, III, 1995, p. 1183-1198.

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 10, a. 1, ad. 2, p. 44 : « *Voluntas autem Dei, quae est actus purus, semper et in actus volendi* ».

³ Sur ce point : J. PILSNER, *The Specification of Human actions in St Thomas Aquinas*, Oxford, 2006, p. 70-140.

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 10, a. 2, p. 44-45 : « *Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo objecto* ».

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, III, c. 10, 433 b 10.

Thomas reprend sa théorie du *De Malo*¹. Il réaffirme que la volonté est mue de deux façons : quant à l'exercice de l'acte et quant à sa spécification². Si la volonté peut être mue de manière nécessaire dans sa spécification, elle ne l'est pas quant à son exercice. Or, le dominicain retient que la volonté n'est mue nécessairement par aucun objet³. G. Verbeke l'a affirmé : « *Dans le domaine de l'exercice de l'acte, aucun vouloir n'est réellement nécessaire, parce qu'il est possible de détourner l'attention de n'importe quel objet* »⁴. L'Aquinat donne à chaque puissance le primat selon l'action étudiée : l'intellect est premier dans l'ordre de la spécification ; la volonté est première dans l'ordre de l'action ; le bien connu par l'intellect attire la volonté tandis que la volonté entraîne l'intellect à chercher le Bien aimable. Duns Scot affirmera que ce dernier vouloir n'est pas un vouloir. Comme G. Verbeke l'a souligné, Thomas se permet cette restriction à la liberté humaine car il estime qu'il est toujours possible à la volonté de se détourner de cet objet⁵. Ainsi, prouve-t-il que la volonté est libre de toute nécessité causée par le bien. De nouveau, fidèle sur ce point à Augustin, il pose une exception : « *la fin ultime meut nécessairement la volonté* »⁶.

c) Article 3 : La volonté n'est pas mue de manière nécessaire par l'appétit sensible.

1. La volonté est-elle mue de manière nécessaire par l'appétit inférieur ?

Thomas demande « *si la volonté est mue de façon nécessaire par l'appétit inférieur* »⁷. Par cette question, il semble restreindre le problème à un simple problème psychologique ? en réalité, il pose un problème éthique. Comme dans ses écrits antérieurs, il cite l'*Épître aux*

¹ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 6, a. un., resp. p. 149 : « *Si ergo conderemus motum potentiarum animae ex parte objecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectus : hoc enim modo bonum intellectus movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 10, a. 2, resp., p. 45 : « *Voluntas movetur dupliciter : uno modo quantum ad exercitium actus ; alio modo, quantum ad specificationem actus, qua ex objecto* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 10, a. 2, resp., p. 45 : « *voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur* ».

⁴ G. VERBEKE, « Le développement de la vie volitive d'après s. Thomas », in *R.P.L.*, 56, 1958, p. 25.

⁵ Ibid, p. 35 : « *Cette dernière restriction est apportée par saint Thomas en raison de ce qui précède : il reste toujours possible de détourner l'attention d'un pareil objet et dans ce cas l'exercice de l'acte volitif est enrayé* ».

⁶ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 10, a. 2, sol. 3 : « *finis ultimis ex necessitate movet voluntatem* ».

⁷ Ia-IIae, q. 10, a. 3, p. 45 : « *Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitus* ».

Romains : « *Je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas* »¹. Il réduit la portée de l'argument : il précise que Paul affirme cela à propos de la concupiscence². Thomas lie ensuite la théorie d'Aristote et celle d'Augustin. De la *Métaphysique*, il retient que la contrainte peut venir de l'être même. D'Augustin, il relève que la volonté est soumise aux passions³. Le problème est simple : si la volonté est soumise aux passions, elle n'est pas libre de choisir le bien auquel elle est déterminée.

2. La volonté n'est pas mue nécessairement par l'appétit inférieur.

Thomas nie que l'appétit inférieur meut la volonté de manière nécessaire. Il relève en *sed contra* que la *Genèse* 4, 7 affirme que l'homme domine ses appétits⁴. Il construit sa démonstration en deux points. D'abord, il nie que la volonté soit mue nécessairement par les passions. Contrairement à ses écrits antérieurs, il ne rattache plus l'influence directe des passions à la volonté mais à l'intellect. De manière nouvelle, conséquence de sa lecture de l'*Éthique*, il affirme que les passions influent sur la raison et sur le syllogisme pratique. Il assure ainsi la liberté de la volonté vis-à-vis des passions puisqu'il a démontré la liberté de la volonté vis-à-vis de l'intellect. Il dote la volonté d'une capacité à résister aux passions car relevant d'une forme plus parfaite de l'âme⁵.

Puis, Thomas réaffirme que la volonté n'est pas mue nécessairement par l'appétit sensible. Dans son objection, il a réduit le problème théologique posé par Paul à un désordre de l'âme⁶. Dans ses *Règles de théologie*, Alain de Lille assimile le péché à une peine causée par l'affect d'une passion⁷. Une nouvelle fois, l'Aquinate assimile le problème posé par Paul à celui posé par l'agir de l'incontinent présenté par Aristote. Ainsi, le dominicain intègre-t-il dans sa description des actes humains un état intermédiaire entre l'homme vertueux et

¹ PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 7, 9 : « *Non enim quod volo bonum, hoc ago : sed quod odi malum, illud facio* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 10, a. 3, obj. 1, p. 43 : « *quod dicitur propter concupiscentiam, quae est passio quaedam* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 10, a. 3, obj 2-3.

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 10, a. 3, *sed contra*, p. 45 : « *Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius* ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 10, a. 3, ad. 2.

⁶ Sur ce point : N. KRETZMANN, « Warring against the Law of My Mind : Aquinas on *Romans* 7 », in *Philosophy and the Christian Faith*, T. V. Morris éd., Notre Dame (Indiana), 1988, p. 172-195.

⁷ ALAIN DE LILLE, *Règles de théologie*, c. 76, p. 185 : « *Omne peccatum est pena aut passionis affectu aut consequentis effectu* ». Sur ce thème : M. ALIOTTA, *La teologia del peccato in Alano di Lilla*, Palermo, 1986.

l'homme vicieux. Il admet une influence indirecte de l'appétit sensible sur la volonté. Admet-il une influence inconsciente sur la volonté, comme l'a affirmé K. Baumann¹ ? Thomas ne répond pas au problème en ces termes : il admet que l'homme a le pouvoir de maîtriser ses passions et son appétit sensible. Il propose la solution de l'*Éthique* : la maîtrise repose sur la connaissance de cette influence. Ainsi, prouve-t-il que la volonté est libre de toute nécessité causée par l'appétit sensible. S'opposant à cette théorie, Jean Peckham renverra le rôle de l'appétit sensible à une convoitise coupable².

3. Le vouloir vertueux s'appuie sur l'union des vouloirs.

Dans la *Prima Pars*, Thomas a construit son raisonnement à partir du *De anima*. Aristote distingue trois âmes : l'âme végétative³, l'âme sensitive⁴ et l'âme intellectuelle⁵. S'appuyant sur Denys⁶, le dominicain a montré que ces trois âmes ne sont aucunement séparées mais sont disposées de manière hiérarchique et intégrante. Il ne fait pas du choix un acte purement intellectuel. De manière plus marquée que dans ses œuvres précédentes, il intègre les passions et les émotions dans le choix⁷. J. Barad a montré, à juste titre, que l'Aquinat accorde un statut normatif aux passions et aux émotions : les émotions bonnes doivent conduire à choisir vertueusement⁸. En conséquence, il a défini l'âme intellectuelle non pas comme une addition des facultés inférieures mais comme la réalisation parfaite de l'âme

¹ K. BAUMANN, « The Concept of Human Acts Revisited. St Thomas and the Unconscious in Freedom », in *Gregorianum*, 80/1, 1999, p. 152 : « My thesis is that St Thomas's concept of the human act and, hence, of freedom, does not exclude, but systematically allows for such relevant unconscious emotional influences ». Il prête à Thomas des intentions que celui-ci n'a pas en vue, puisqu'il lie Thomas et psychologie des profondeurs.

² JEAN PECKHAM, *Tractatus de anima*, c. 13, G. Mélanie éd., p. 15 : « Vis igitur animae, tota ex conjunctione cum corrupto enervata, prona ad condescendum corpori cui est conjuncta, labitur nisi a superiori elevatur, incurvatur nisi a summa rectitudine reguletur ».

³ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, II, c. 4.

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, II, c. 4.

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *De anima*, II, c. 4.

⁶ DENYS L'ARÉOAGITE, *De divinis nominibus*, c. 5, 7.

⁷ M. F. MANZANEDO, *Las pasiones o emociones según santo Tomas*, Madrid, 1984.

⁸ Sur ce point : J. BARAD, « Aquinas on the role of emotion in moral judgment and activity », in *The thomist*, 5/3, 1991, p. 397-413.

intégrant l'ensemble des facultés¹. Il rejoint l'idéal moral de l'*Éthique* : celui de l'unification de l'homme par l'intellect qui lie les actions de la volonté, des passions et des émotions.

4. Le commentaire de Paul : Le vouloir droit repose sur la conscience.

Lors de son commentaire des *Épîtres* de Paul, vers 1272-1273², Thomas donne une interprétation inverse du passage³. Il commente un texte qui n'illustre ni le péché dû à la passion ni l'incontinence. Il évoque les deux interprétations successives d'Augustin. Dans les *Questions diverses*, celui-ci estime que Paul traite de l'homme pécheur en général. Dans le *Contra Julianum*, il propose une autre interprétation : Paul parle de lui-même, et de lui au temps présent, c'est à dire d'un homme établi dans la grâce. En ce sens, Augustin nie que le mal fait et haï soit un mal accompli. En conséquence, Thomas se montre davantage augustinien que dans la *Prima Secundae Pars*. Il donne son interprétation de la première théorie d'Augustin. Il relève que la raison consent au péché, réalisé par l'homme. Il attribue l'action à l'agent principal qui meût selon sa propriété, non à celui qui agit selon la propriété d'un autre qui le meût. Il ne fait pas de la raison la source du péché. Suivant Augustin, il situe cette source dans la concupiscence. En conséquence, il fait de la concupiscence la cause efficiente du péché et de la raison la cause instrumentale du péché. Suivant toujours Augustin, il fait du péché, non une privation du bien, mais un défaut présent en l'homme qui l'empêche de vouloir librement le bien. En fait, il suit Paul qui met plus l'accent sur la volonté que sur la connaissance. B. Kent a montré comment Thomas interprète l'apôtre dans un sens aristotélicien. En effet, l'Aquinat accorde à Paul de souffrir de désirs sensuels qui le poussent à agir de manière contraire à la raison⁴. Pour résoudre la difficulté, le dominicain introduit la

¹ Ia, éd. Léonine, q. 76, a. 4, resp.

² J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris-Fribourg, 2002, 2^e éd., p. 365-374.

³ *Super Epistolas S. Pauli lectura*, R. Cai éd., Rome, 1953, Lectio 3, n°562-566. C. MICHON, « 'Je ne fais pas ce que je veux mais je fais ce que je hais'. Thomas d'Aquin sur l'Épître aux Romains, 7, 15 », in R. Lefebvre et A. Tordesillas éd., *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, 2009, p. 175-189.

⁴ B. KENT, « Does Virtue make it easy to be good ? The Problematic case of St. Paul », in B. Bazán, E. Adujar éd., *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, II, New York-Ottawa, 1995, p. 727 : « According to Aquinas, Paul suffered from nothing more than the effects of original sin. Although Paul was surely plagued by disorderly sensual desires, those desires were neither powerful nor vehement, and they preceded his rational judgment. When he became aware of them, or at least had time for rational deliberation, the base desires were

notion de *voluntas incompleta*, étrangère à la pensée paulinienne. Avec cette notion, il insiste sur la faiblesse de l'homme marqué par le péché. Il signifie que la volonté incomplète porte sur le bien par instinct naturel mais reste inefficace si la grâce ne lui est pas accordée.

Thomas propose-t-il deux théories contradictoires ? Il semble que oui. Cette contradiction peut avoir deux causes. La première cause est relative à la nature propre de chaque étude. L'une est fortement marquée par l'*Éthique* ; l'autre est un commentaire de Paul. La seconde cause est une possible prudence accrue de Thomas sur ce point. En effet, le dominicain n'aurait probablement pas hésité à interpréter la pensée paulinienne dans un sens plus aristotélicien. Or, les maîtres es-arts développent une éthique aristotélicienne que certains théologiens et l'évêque Tempier interpréteront comme « libertine » et « anticonformiste »¹. En 1274, Siger de Brabant propose une question de morale dans laquelle il étudie les rapports entre la vie de l'esprit et la sexualité². Dans son *De Summo Bono*, Boèce fait de la cause du péché la concupiscence mal ordonnée³. Dans son commentaire sur Paul, Thomas propose un développement qui minimise la portée de l'anthropologie enseignée par les maîtres es-arts.

d) Article 4 : La volonté n'est pas mue nécessairement par Dieu.

1. La volonté est-elle mue nécessairement par Dieu ?

promptly blocked. This explain why Paul claims not to understand the evil that he does (Romans 7, 15)- because the 'evil' in question is not an evil Paul committed in fact or with a consenting mind ; Paul merely desired in accord with the urgings of sensual passion, and the desire caught him unaware ; but again, it was promptly blocked by Paul's rational judgment ».

¹ L. BIANCHI, *Il vesco e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990, p. 153 : « *Quel que comunque è certo è che essi, ben più degli aridi e seriosi scritti degli 'averroisti', contribuirono alla creazione di quel clima 'libertino' e anticonformista che dovera indignare i benpensanti, allarme i teologi e provocare la violenta reazione dello zelante vescovo Tempier* ». Le prologue de la condamnation du 7 mars 1277 mentionne l'influence du *De amore* d'André le Chapelain. ANDRÉ LE CHAPELAIN, *Traité de l'amour courtois*, C. Buridant trad., Paris, 1974.

² SIGER DE BRABANT, *Ecrits de logique, de morale et de physique*, B. Bazán, A. Zimmermann éd., Louvain, 1974, p. 102-103 : « *Quaestio quarta* ».

³ BOÈCE DE DACIE, *De Summo Bono*, in *Sur le bonheur*, R. Imbach, I. Fouche éd., Paris, 2005, p. 154 : « *Et omnium illarum actionum causa est inordinata concupiscentia, quae etiam est causa omnis mali in moribus. Inordinata etiam concupiscentia hominis ipsa est causa maxime impediens hominem a suo desiderato naturaliter* ».

Thomas a reconnu que Dieu était le seul moteur extérieur de la volonté. Il demande « *si la volonté est mue de façon nécessaire par ce moteur extérieur qui est Dieu* »¹. Il cherche à répondre aux maîtres es-arts, dont Siger de Brabant, qui étudient, eux-aussi, le problème. Pourtant, il oppose deux arguments scripturaires et non philosophiques. Il cite Paul qui affirme que personne ne peut résister à la volonté de Dieu². Thomas en déduit que la volonté doit vouloir nécessairement ce vers quoi Dieu la meut. En opposition, il cite l'*Ecclésiastique* qui affirme que Dieu a doté l'homme d'un intellect³. Il cite Denys pour qui la providence conserve la nature des choses. Il en déduit que la volonté doit être nécessairement libre.

2. La volonté peut se détourner de celle de Dieu.

Thomas retient le rôle de Dieu dans l'acte du choix de la volonté humaine mais il limite la portée de son argument. Il atténue le raisonnement de la *Summa contra Gentiles* où il faisait de Dieu la cause du vouloir et du faire. Dans la *Prima Secundae Pars*, il concède que si Dieu propose un objet à la volonté, celle-ci a tendance à vouloir cet objet. En utilisant l'expression « a tendance », l'Aquinat écarte toute relation nécessitante entre Dieu et la volonté humaine. Renouant avec Anselme sur ce point, il affirme qu'il est possible à la volonté humaine de ne pas vouloir ce que Dieu veut pour elle. Sur ce point, Thomas renoue avec la tradition théologique incarnée par Augustin, Anselme et Bernard. Il justifie la possibilité que l'homme possède de se détourner du bien par choix et de pouvoir pécher. En conséquence, le dominicain s'écarte du raisonnement de Siger trop marqué par la théorie aristotélicienne de la causalité. Pour le maître es-arts, la volonté n'est pas mue nécessairement parce que le jugement est à même d'empêcher la cause d'agir sur elle et d'en changer ainsi les dispositions. Pour lui, la volonté a la capacité de résister à la causalité divine⁴. Au contraire, pour Thomas, la volonté est libre de vouloir autre chose. Il accorde à la volonté de l'homme de pouvoir s'opposer à celle de Dieu et donc de pécher. De manière classique, il fait relever le péché de la liberté de

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 10, a. 4, p. 45-46 : « *Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus* ».

² PAUL DE TARSE, *Epistola ad Romanos* 9, 19 : « *Dicis itaque mihi : quid adhuc queritur? voluntati enim ejus quis resistit?* ».

³ *In Ecclesiasticum* 15, 3-4 : « *cibabit illum pane vitae intellectus, et qua sapientiae salutaris potabit illum ; et firmabitur in illo, et non flectetur ; et continebit illum, et non confundetur ; et exaltabit illum apud proximos suos* ».

⁴ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer éd., Louvain, 1983, VI, q. 9, l. 1-2, p. 317.

l'homme. Il accorde à l'homme la liberté de choix face à la cause finale. Ainsi, prouve-t-il la liberté de spécification de la volonté.

IV. La liberté est une succession d'actions libres.

1) Les actes intermédiaires sont-ils libres ?

Thomas série les actes partiels nécessaires à la réalisation de l'acte libre. D. Westberg a relevé que le dominicain introduit des actes non-analysés dans l'*Éthique*¹. Celui-ci bénéficie de l'effort de classification de Jean de la Rochelle et surtout d'Albert le Grand². Ce dernier présente plusieurs analyses des actes humains : dans sa *Summa de creaturis*³ et son commentaire sur les *Sentences*⁴. Présentant, dans sa *Summa de creaturis*, la pensée de Jean Damascène⁵, sans pour autant l'adopter¹, Albert énumère et décrit les différents actes

¹ D. WESTBERG, « Aquinas and the process of human action », in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, II, 1995, p. 816 : « Compared to Aristotle, Thomas seems to have added needless complexity to the structure of action. Further, with the identification of the will as a separate force, and the assigning to it of various stages in the process, Aquinas seems to have made a fundamental change in Aristotle's account ».

² ALBERT LE GRAND, *Summa De creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, q. 69, a. 2, quaestio, p. 566-567 : « ubi dicit, quod primum est inquisitio et perscrutatio de bono apprehenso, et post hoc consilium sive conciliatio. Deinde iudicat quid melius. Deinde disponit et amat quod ex consilio iudicatum est, et vocatur sententia. Deinde post dispositionem fit electio. Electio autem est duobus praeiacentibus hoc prae alitero optare. Deinde impetum facit ad operationem, et dicitur impetus ».

³ Pour une analyse : F. M. DROUIN, « Le libre arbitre dans l'organisme psychologique selon Albert le Grand », in *Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du XIIIe s*, Paris-Ottawa, 1932, p. 107-112.

⁴ Ibid, p. 116-120.

⁵ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert, New York-Louvain-Paderborn, 1955, c. 36, n°11, p. 137 : « Est autem bulis finis, non eorum quae sunt ad finem. Igitur finis quidem est voluntabile, ut regem esse, ut sanum esse; ad finem autem est quod consiliabile est, scilicet modus per quem debemus sani esse, vel regnare deinde, post bulisim, inquisitio et scrutatio, et post haec, si ex hiis quae in nobis sunt est, fit consilium, scilicet consiliatio ; consilium autem est appetitus inquisitivus, de his quae in nobis sunt rebus fiens. Consiliatur autem, si debet per tractare rem vel non. Deinde, iudicat quod melius, et dicitur iudicium, deinde disponit et amat quod ex consilio iudicatum est, et vocatur sententia. Si enim iudicat et non dispositivus fuerit ad quod iudicatum est, scilicet non diligit id, non dicitur sententia. Deinde post dispositionem, fit electio ; electio autem est duobus praeiacentibus eligere, et optare hoc prae alitero. Deinde, impetum facit ad operationem, et dicitur impetus. Deinde, utitur et dicitur usus. Deinde cessat ab appetitu post usum ».

rationnels nécessaires au choix : l'enquête sur l'existence et la nature des moyens pour atteindre la fin, la délibération appréciant leur valeur, le jugement portant sur le meilleur moyen, l'ordre d'agir puis la satisfaction dans l'usage de la fin obtenue. Thomas reprend à son tour la série damascénienne des actes². Cependant, il n'étudie pas formellement la succession chronologique des divers actes volontaires³. Il série et étudie les actes parce qu'ils sont en rapport avec la volonté motrice. Il montre que chaque acte de la volonté est libre.

2) Question 12 : L'intention est libre.

a) Article 1 : L'intention est un acte de la volonté.

1. L'intention porte sur la fin.

Thomas a précédemment rappelé qu'« *un agent ne peut se mouvoir sans intention de la fin* »⁴. Il distingue le vouloir et l'*intentio* qui signifie « *tendre vers quelque chose* »⁵. Il définissait déjà l'*intentio* ainsi dans son commentaire sur les *Sentences*⁶ mais il accordait encore différents sens à ce terme⁷. Catégorique, Thomas énonce : « *l'intention porte sur la fin* ».

¹ P. MICHAUD-QUANTIN, *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, Paris, 1966, p. 149 : « *Le processus ainsi décrit exprime-t-il la pensée d'Albert ? Nous ne le croyons pas, il s'agit pour lui d'exposer respectueusement une autorité introduite par le Chancelier Philippe dans le dossier du problème* ».

² Par Damascène, il accède, indirectement, à la pensée de Maxime le Confesseur qui définit ainsi les moments successifs du choix : « *Quand nous souhaitons, nous cherchons, nous considérons et nous délibérons, nous jugeons, nous adoptons une disposition, nous faisons un choix, nous y tendons, nous usons* ». R.-A. GAUTHIER, « La psychologie de l'acte humain », in *R.T.A.M.*, 1954, p. 52-53 : « *C'est avant tout de la lettre à Marin, dans laquelle, à la fin de 645 ou au début de 646, saint Maxime développe l'analyse de l'action qu'il avait esquissé en juillet 645 dans sa Dispute avec Pyrrhus, que s'inspire saint Jean Damascène* ». MAXIME LE CONFESSEUR, *Disputatio cum Pyrrho*, M. Doucet éd., Montréal, 1972 ; P. G., 91, 293 B C.

³ Comme l'a remarqué O. LOTTIN, *Psychologie et morale*, I, p. 420 : « *il ne s'est pas inquiété avant tout de l'ordre de succession, qu'il ne signale d'ailleurs qu'en passant ; ensuite (...) il n'a pas eu, comme Jean Damascène, l'intention formelle de décrire l'évolution psychologique de l'acte humain* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 1, a. 2, p. 9 : « *Agens autem non movet nisi ex intentione finis* ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 12, a. 1, resp. p. 49 : « *intentio (...) significat in aliud tendere* ».

⁶ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 38, q. 1, a. 3, p. 974 : « *Intendere enim dicitur quasi in aliud tendere* ».

⁷ Pour une présentation des différents sens du terme *intentio* selon Thomas : A. HAYEN, *L'intentionnel selon saint Thomas*, Paris-Bruxelles, 1954, p. 58-59.

qui est le terme du mouvement de la volonté »¹. Il adopte une définition de l'intention marquée par sa lecture de l'*Éthique*. Il écarte toutes les théories équivoques de l'intention. Par exemple, Abélard a relevé l'équivocité du terme d'*intentio* qui désigne à la fois une fin subjective et l'acte volontaire². Au contraire, l'Aquinate pose cette fin comme objective. En effet, il l'assimile au Bien final. En conséquence, il fait de ce *terminus* le terme de tous les mouvements. Dans le commentaire sur la *Métaphysique*, il définit l'intention comme une impulsion motrice insérée dans une métaphysique de l'agir³.

Thomas écarte la théorie d'Alexandre de Halès qui, définissant l'intention comme une tension vers le bien, la rattache au libre arbitre, faculté de la raison et de la volonté⁴. L'Aquinate rattache l'intention au commandement. Il rappelle qu'il revient à la volonté de mouvoir l'ensemble des puissances de l'âme. Comme Augustin, le dominicain fait de l'intention un acte de la volonté. Il accorde à l'intention de « regarder » la fin⁵. En effet, il rattache l'intention à la lumière qu'il assimile à la connaissance. Il doit ce rapprochement à Alexandre de Halès⁶. Dans la *Summa contra Gentiles*, l'Aquinate a décrit le processus de conceptualisation : « *Formé grâce à une species de la chose, l'intellect, quand il conçoit, forme en lui-même une intentio de la chose conçue, intention qui est la notion de la chose, signifiée par sa définition* »⁷. Il doit cette théorie à Avicenne qui définit l'*intentio* comme « *la chose que l'âme perçoit du sensible sans qu'elle ne soit tout d'abord perçue par le sens*

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 12, a. 2, resp., p. 49 : « *intentio respicit finem, secundum quod est terminus motus voluntatis* ».

² PIERRE ABÉLARD, *Ethica or Scito te ipsum*, R. M. Ilgner éd. Turnhout, 2001, II, 384, p. 513 : « *Ad quo dici potest, inter voluntatem et finem certo atque evidenti modo distingui quia voluntas est qua volumus aliquid; finis vero voluntatis est vel illud quod volumus, per quod impletur ipsa voluntas, vel potius aliud, propter quod illud volumus. Intentio vero intendum pro voluntate fine voluntatis accipitur, quae diligens ac pius lector in Scriptura, ubi haec occurrerit, discernere valeat* ».

³ *Sententia super Metaphysicam*, VII, Lectio 6, n°1382 ; XI, Lectio 8, n°2269 ; n°2284.

⁴ ALEXANDRE DE HALÈS, *Quaestiones disputate 'Antequam esset frater'*, Quaracchi, 1960, XXIV, 2, 16, p. 422 : « *Intentio itaque non dicitur tantum esse in uoluntate uel in ratione sed in libero arbitrio quod est facultas rationis uel uoluntatis* ».

⁵ S. PINCKAERS, « Le rôle de la fin dans l'action morale selon saint Thomas », in *R.S.P.T.*, 3, 1961, p. 412 : « *Dans l'ordre de l'intention et de la finalité se rencontre aussi un principe d'objectivité, mais spirituel : la fin ultime 'véritable' de tout agir humain, qui ordonne et juge toute la hiérarchie des fins et des intentions* ».

⁶ ALEXANDRE DE HALÈS, *Quaestiones disputate 'Antequam esset frater'*, Quaracchi, 1960, XXIV, 2, 16, p. 422 : « *Intentio est voluntas directa per lumen* ».

⁷ *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, I, c. 53.

externe »¹. Posant que l'objet désiré est Dieu, Thomas ne peut faire de cette connaissance qu'une connaissance infuse. Précisément, il en fait la connaissance infuse qui guide la volonté vers sa fin. Déjà Pierre de Poitiers, dans ses *Sententiae*, distinguait la volonté, l'intention et la fin de l'action². Cependant, Thomas nie que l'intention soit déterminée par la fin de la volonté. Il la définit comme indéterminée et donc libre. En rattachant l'intention à la volonté, il lui accorde d'être individuelle. Il écarte ainsi tout déterminisme véhiculé par la théorie « averroïste » de l'intellect unique.

2. L'intention et le vouloir portent sur la même fin.

Thomas renoue avec sa théorie du *De Veritate* dans laquelle il liait fin et moyens. Cependant, il propose un raisonnement nouveau centré sur la cause finale comme cause de l'acte. Il propose de voir la fin comme la raison de vouloir les moyens³. Il propose une solution ambiguë. En effet, pour la première fois dans ses œuvres, le dominicain énonce l'existence d'une « fin intermédiaire » qu'il présente comme un bien et non comme un moyen. Il utilise également les termes « *terminus* » et « *ultimi finis* ». Il n'en fait pas des notions interchangeables. Il signifie que tout acte est à la fois une fin et un moyen d'atteindre une fin supérieure. L'Aquinat propose une segmentation des actes, jusqu'à être l'obtention de la fin ultime. Comme dans la *Prima Pars*⁴, il rappelle que la volonté porte également sur des biens intermédiaires. Comme dans le *De Veritate*, il rattache l'intention à la volonté. Il définit l'intention comme l'acte de la volonté portant sur la fin, que celle-ci soit ultime ou intermédiaire.

3. L'intention et le choix sont deux actes différents.

¹ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, S. Van Riet éd., I, 5. Avicenne accorde l'intention à la puissance estimative (*al-quwwa al-wahmiyya*) ; puissance que ne reconnaît pas Thomas. D. BLACK, « Estimation (*Wahm*) in Avicenna : The Logical and Psychological Dimensions », in *Dialogue*, 32, 1993, p. 219-258.

² PIERRE DE POITIERS, *Sententiae*, t. 2, Notre Dame, 1950, c. 13, p. 87-88 : « *De differentia inter voluntatem et intentionem et finem actionum* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 12, a. 1, sol. 2, p. 50 : « *quod finis, inquantum est res quaedam, est aliud voluntatis objectum, quam id quod est ad finem ; sed inquantum est ratio volendi id est quod est ad finem, est unum et idem objectum* ».

⁴ Ia, éd. Léonine, q. 82, a. 2, ad. 1.

Thomas distingue deux nouveaux actes de la volonté : vouloir des moyens pour atteindre la fin et choisir ces moyens¹. Il fait correspondre le premier acte à l'intention. Entend-t-il que l'intention des moyens entraîne nécessairement le choix de moyens ? Le dominicain apporte une précision nouvelle par rapport à ses œuvres précédentes : il relève que l'intention de la fin existe avant le choix des moyens en vue d'atteindre cette fin. Thomas fonde la responsabilité morale dans la connaissance de cette fin voulue². Il accorde à l'acte une fin morale et non plus seulement naturelle³. La nouveauté est qu'il identifie l'acte intentionnel et l'acte volontaire. En effet, Thomas accorde à l'intention de la fin de spécifier le choix mais il admet que l'intention est faillible et que le choix n'est pas causé nécessairement par l'intention.

b) Article 5 : L'intention de la fin est le propre de l'homme.

Thomas demande « *si l'intention convient aux animaux* »⁴. Il cite la *Physique* pour qui il relève de la nature de tendre vers une fin proportionnée à la connaissance⁵. Or, les animaux ont une certaine connaissance sensible. L'Aquinat en déduit que les animaux doivent posséder l'intention de la fin. Cependant, il assimile la fin de l'intention à la *fruitio*⁶. Aussi, relève-t-il que l'intention implique la possession de la raison. En conséquence, Thomas nie

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 12, a. 1, sol. 3, p. 50 : « *Si igitur in quantum motus voluntatis fertur in quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio ; motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur intentio ; cujus signum est quod intentio finis esse potest etiam nondum determinatis his quae sunt ad finem, quore est electio* ».

² D. F. SULLIVAN, « The doctrine of double effect and the domains of moral responsibility », in *The Thomist*, 64/3, 2000, p. 443 : « *The place to look for the basis justification of Aquinas's position on moral responsibility is not in his use of the concept of intention, but in his identification of moral acts as voluntary acts, that is, as acts that arise from the agent's reason. In other words, the degree of moral responsibility an agent has for an effect that he brings about is determined by the extent to which that effect is integrated into his life as a rational agent. The role intention plays in determining moral responsibility is to be explained and justified in terms of the proposition that the moral act is the act of a rational agent* ».

³ Pour une présentation de cette distinction : C. STEEL, « Natural Ends and Moral Ends according to Thomas Aquinas », in J. Follon, J. Mac Evoy éd., *Finalité et intentionnalité : doctrine thomiste et perspectives modernes*, Louvain-la-Neuve, 1992, p. 113-126.

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 12, a. 5, p. 50-51 : « *Utrum intentio conveniat brutis animalibus* ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 12, a. 5, obj. 1, p. 50 : « *natura intendit finem etiam in his quae cognitione carent* ».

⁶ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 12, obj. 2, p. 50 : « *intentio est finis, ita et fruitio* ».

que les animaux, dépourvus de raison, possèdent l'intention de la fin¹. En effet, l'*Éthique* enseigne qu'il ne peut y avoir d'acte volontaire sans intention de la fin parfaite. Suivant Aristote, le dominicain distingue deux mouvements : le mouvement imprimé du dehors et celui imprimé du dedans. Il assimile l'intention mue de l'extérieur à une impulsion naturelle. En revanche, il lie l'intention mue de l'intérieur à la raison. Il fait de cette seule intention l'intention le propre de l'homme sans pour autant prouver sa liberté de manière satisfaisante. Il la définit ainsi dans le sens de mouvement volontaire.

3) Question 13 : Le choix est libre.

a) Article 1 : Le choix est-il un acte de la volonté ou de la raison ?

Comme dans le *De Veritate*², Thomas demande « *si le choix est un acte de la volonté ou de la raison* »³. Il relève d'abord que le choix suit une comparaison entre deux biens. Comme dans le commentaire sur les *Sentences*, il affecte l'action de comparer à la raison⁴. Il rappelle que le choix suit un raisonnement syllogistique qui relève de la raison⁵. Il rappelle que l'ignorance empêche que l'acte soit volontaire⁶. Or l'ignorance relève de la raison. Le choix semble relever de la raison. Cependant, Thomas rappelle que, pour Aristote⁷ : « *le choix est le désir de ce qui dépend de nous* »⁸. Il rattache le désir à la volonté. Il semble opposer Aristote et Augustin. En réalité, il confronte deux théories d'Aristote, celle de l'*Éthique* et celle du *De anima*.

b) Le choix est un acte de la volonté.

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 12, *sed contra*, p. 51 : « *bruta animalia non habeant rationem, videtur quod non intendunt finem* ».

² *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 22, a. 15.

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 1, p. 51 : « *Utrum electio sit actus voluntatis vel rationis* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 1, obj. 1, p. 51 : « *Conferre est rationis* ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 1, obj. 2, p. 51 : « *Syllogizare autem in operabilibus est rationis* ».

⁶ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 1, obj. 3, p. 51 : « *ignorantia non pertinet ad voluntatem* ».

⁷ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, III, c. 4, 13 a 10, 6-7, p. 417 : « *Existente autem eligibili cinsiliabili eorum que in nobis, et electio utique erit consiliabile desiderium eorum que in nobis* ».

⁸ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 1, *sed contra*, p. 51 : « *quod electio est desiderium eorum quae sunt in nobis* ».

Thomas ne pose plus le problème de l'existence du libre arbitre comme dans ses écrits antérieurs, dont la *Prima Pars*. Faut-il y voir un déclin progressif de ce thème dans l'œuvre du dominicain comme l'a soutenu B. Lonergan¹ ? Mais, l'Aquinate peut-il proposer une théorie de la liberté sans utiliser la notion de libre arbitre admise par tous les théologiens comme le « principe des possibilités alternatives » ? Accorde-t-il désormais à la volonté d'être ce principe grâce à sa double liberté de la spécification et de l'exercice de l'acte ? Il est évident que le dominicain a progressivement transformé son raisonnement. Influencé par l'*Éthique*, il accorde une importance croissante à l'étude du choix. Cependant, il ne reprend pas telle quelle l'*Éthique* qu'il vient de commenter. À la suite du *De Malo*, il souhaite définir l'acte du choix et non plus la faculté de l'âme. Comme dans ses œuvres précédentes, il relie l'acte du choix à l'intellect et à la volonté. S'il semble reprendre son raisonnement antérieur, il le modifie. Dans le *De Veritate*, le dominicain était dépendant de la définition classique relevée par Pierre Lombard. Dans la *Prima Secundae Pars*, Thomas cite de manière nouvelle le *De anima* qui lie l'action des deux facultés. Cette précision lui permet d'écarter à la fois la théorie des volontaristes et celle des intellectualistes. De nouveau, l'Aquinate choisit une solution intermédiaire. Comme dans ses œuvres précédentes, il rattache l'acte du choix à une seule puissance de l'âme : la volonté. Il définit ce qu'il entend par la notion de choix. Il oppose l'acte de choisir et l'acte de comparer. Il transpose le raisonnement issu de la *Physique* pour qui un effet ne peut provenir que d'une seule puissance : l'acte de choisir et l'acte de comparer ne peuvent relever de la même puissance de l'âme. Thomas place le jugement pratique sous la dépendance de la volonté et l'élection sous la dépendance de la raison. Il fait du choix l'acte de la volonté qui se porte sur un bien plutôt qu'un autre. Il définit donc la volonté comme le « principe des possibilités alternatives ». Cela l'amène-t-il à écarter la notion de libre arbitre ? Il faut plutôt voir une complémentarité entre les deux premières parties de la *Somme de théologie*. Dans la *Prima Pars*, l'Aquinate définit l'arbitre comme un pouvoir. Dans la *Prima Secundae Pars*, il présente l'acte².

¹ B. LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas*, Toronto, 2005, rééd., p. 94 : « this term, liberum arbitrium, loses its place of importance ; (...) its persisted until the *Prima Pars* with distinct questions devoted to it and to the will ; but in the *Prima Secundae* there are sixty-three articles in a row, and though all treat of the will, the term liberum arbitrium fails to appear in the title of a single one ».

² Contrairement à ce qu'a affirmé B. LONERGAN, in *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Toronto, 2005, rééd., Thomas réutilise la notion de libre arbitre aussi bien dans la *Prima Secundae Pars* que dans le *Tertia Pars*. R. BUSA, *Index thomisticus*, C.-D.-rom, 1996 : Ia-IIae, Prologue ; Ia-

c) Article 2 : Le choix est le propre de l'homme.

Thomas demande « *si le choix convient aux bêtes* »¹. Conformément à Aristote, il nie que le choix soit une faculté de l'animal. Il rappelle que « *le choix consiste à préférer une chose à une autre* »². Il en déduit qu'un être déterminé à une seule chose ne possède pas la capacité de choisir. Il rappelle l'opposition entre l'appétit sensible déterminé à un seul bien et la volonté indéterminée par rapport aux biens sensibles. L'Aquinat sous-entend que le choix suppose une délibération. En conséquence, il rappelle que l'animal possède seulement un appétit sensible et nie que l'animal puisse choisir³. Le dominicain fait donc du choix le propre de l'homme. Il ne fonde plus la différence entre l'homme et l'animal dans la possession de l'intellect ni dans la liberté du jugement mais dans celle du choix. Ainsi, il accorde à l'homme de pouvoir se porter sur un bien ou sur un autre.

d) Article 3 : Le choix ne porte que sur les moyens.

Thomas demande « *si le choix ne porte que sur les moyens ou aussi sur la fin* »⁴. Il a déjà précisé, dans la *Prima Pars*, que la volonté porte sur la fin et le choix sur les moyens⁵. Il semble donc se répéter. Dans la *Prima Pars*, il posait le problème en terme de puissance et citait le *De anima*. Dans la *Prima Secundae Pars*, il raisonne en termes d'acte et cite l'*Éthique*. Le problème est simple : l'homme peut-il choisir sa fin ? S'il ne peut choisir sa fin,

IIae, q. 1, a. 2 ; Ia-IIae, q. 17, a. 1, ad. 2 ; Ia-IIae, q. 21, a. 4, ad. 2 ; Ia-IIae, q. 68, a. 4, ad. 2 ; Ia-IIae, q. 75, a. 2 ; Ia-IIae, q. 77, a. 6 ; Ia-IIae, q. 77, a. 8, ad. 3 ; Ia-IIae, q. 79, a. 2 ; Ia-IIae, q. 109, a. 2, ad. 1 ; Ia-IIae, q. 109, a. 6, ad. 1 ; Ia-IIae, q. 109, a. 6, ad. 4 ; Ia-IIae, q. 109, a. 7 ; Ia-IIae, q. 111, a. 2, ad. 2 ; Ia-IIae, q. 112, a. 2 ; Ia-IIae, q. 112, a. 3, ad. 1 ; Ia-IIae, q. 103, a. 4 ; Ia-IIae, q. 113, a. 3, ad. 1 ; Ia-IIae, q. 113, a. 3, ad. 2 ; Ia-IIae, q. 113, a. 4, ad. 1 ; Ia-IIae, q. 113, a. 5 ; Ia-IIae, q. 113, a. 6 ; Ia-IIae, q. 113, a. 7, ad. 1 ; Ia-IIae, q. 113, a. 7, ad. 2 ; Ia-IIae, q. 113, a. 7, ad. 4 ; Ia-IIae, q. 113, a. 8, ad. 2 ; Ia-IIae, q. 113, a. 8, ad. 3 ; Ia-IIae, q. 114, a. 1-3-4-6 ; IIIa, q. 18, a. 4. Sur ce même point : G. P. KLUBERTANZ, « The Root of Freedom in St. Thomas's later Works », in *Gregorianum*, 42, 1961, p. 707.

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 2, p. 52 : « *Utrum electio conveniat brutis animalibus* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 2, resp. p. 52 : « *quod cum electio sit praeacceptio unius respectu alterius* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 2, resp., p. 52 : « *proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus ; et hoc brutis animalibus electio non convenit* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 3, p. 52-53 : « *Utrum electio sit solum eorum quae sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis* ».

⁵ Ia, éd. Léonine, q. 83, a. 4, resp.

il n'existe plus de liberté de choix et, par conséquence, plus de liberté éthique. L'Aquinat retient en objection que « *le choix est une fin* »¹. Il rappelle que le choix s'appuie sur la délibération. Or, il n'existe une délibération que si plusieurs fins se présentent².

Comme dans ses œuvres précédentes, Thomas pose une limite à la liberté de choix. Liant Augustin et Aristote, il pose la béatitude comme la fin ultime de l'homme. Il transpose le raisonnement de l'*Éthique*. Il admet que cette fin ne peut entrer en concurrence avec aucune autre et qu'en conséquence l'homme ne peut délibérer sur cette fin. Le dominicain en déduit que le choix ne peut porter que sur les moyens d'y parvenir. De nouveau, il refuse que l'homme ait le choix de la fin. Il s'appuie sur la distinction entre le vouloir et le choix. Il affirme que vouloir les moyens et les choisir sont deux actes différents de la même puissance de l'âme qui est la volonté. Sur ce point, l'Aquinat semble proposer une théorie plus déterministe pour la volonté que celle de la question 6 du *De Malo* dans laquelle il affirmait que la volonté était libre de ne pas vouloir le bien final. Il ne faut pas voir dans cette difficulté la preuve d'une rédaction tardive de la question 6 du *De Malo*. En effet, Thomas, restant fidèle à la théorie d'Aristote selon laquelle le choix ne porte que sur les moyens, refuse d'entendre la possibilité de la volonté de refuser la béatitude comme un choix. En revanche, il reconnaît que la volonté peut s'empêcher de vouloir la béatitude.

e) Article 5 : Le choix porte sur ce qui est possible.

1. Le choix porte-t-il seulement sur ce qui est possible ?

Thomas demande « *si le choix porte sur ce qui est possible* »³. Il reprend un thème déjà évoqué mais qu'il développe de manière nouvelle⁴. Il reprend un problème posé par Pierre Abélard, repris par Prévotin de Crémone et Guillaume d'Auvergne, et conclu par Jean de la Rochelle. Le premier développe le concept par l'utilisation de la logique⁵. Le second a

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 3, obj 1, p. 52 : « *electio est finis* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 3, obj. 2, p. 52 : « *sicut eorum quae sunt ad finem, unum potest praeaccipi alteri, ita etiam diversorum finem* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 5, p. 53 : « *Utrum electio sit solum possibile* ».

⁴ L. DEWAN, « St Thomas and the Possibles », in *New Scholasticism*, 53, 1979, p. 76-85.

⁵ J. MARENBOON, « Abelard's Concept of Possibility », in B. Mojsisch, O. Puta éd., *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam-Philadelphia, 1991, p. 595-609.

inventé la notion de velléité pour définir la volition incapable d'atteindre son but¹. Le troisième développe l'idée en niant la volonté des choses nécessaires². Le quatrième présente une conception de la volonté ayant pour but non seulement le bien mais le bien qui peut être l'œuvre de l'agent³. De nouveau, Thomas retient en problème la théorie de l'*Éthique* : le choix est l'acte de la volonté ; la volonté veut à la fois des choses possibles ou impossibles⁴ ; le choix peut se porter sur des choses hors de portée⁵. En opposition, l'Aquinate retient que le choix ne porte que sur ce qui est possible⁶.

2. Le choix est l'acte d'une volonté parfaite.

Thomas admet que le choix se rapporte aux actions qui sont dans le pouvoir de l'homme⁷. Il énonce : « *personne ne tendrait vers une fin si les moyens semblaient impossibles* »⁸. Il différencie le vouloir et le pouvoir. Suivant Aristote, il réaffirme que le choix est un acte de la volonté et qu'il ne porte que sur ce qu'il est possible d'atteindre. Il cherche à montrer que le choix n'est pas arbitraire : l'homme veut parce qu'il peut mais il peut également parce qu'il veut. Cependant, suivant Aristote, l'Aquinate défend l'idée que le choix libre ne peut se faire sans la connaissance de la nécessité. Présentant une théorie équivoque dans son *De interpretatione*⁹, Aristote définit le possible tantôt par inclusion, tantôt par exclusion du nécessaire. Le possible peut être identifié au nécessaire mais également au contingent. Il peut donc être à la fois ce qui ne peut ne pas être, ce qui peut être ou ne pas être

¹ PREVOTIN DE CREMONE, *Summa*, f. 22 vb : « *Voluntatem conditionalem dicimus, cum quis credit se habere aliquod obstaculum, ne possit implere, vel difficultatem, vel non audeat ; et ad talem voluntatem exprimendam solemus dicere : Vellem si possem* » (cité par A. ROBIGLIO, *L'impossible volere*).

² GUILLAUME D'AUVERGNE, *De anima*, Rouen, 1574, VI, 7.

³ JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, P. Michaud-Quantin éd., Paris, 1964, II, 25 ; *Summa De anima*, J.-G. Bougerol éd., Paris, 1995, II, 40.

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 5, obj. 1, p. 53 : « *Sed voluntas est possibilium et impossibilium* ».

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 5, obj. 2, p. 53 : « *Sed frequenter ea quae eligimus perficere non possumus ; et sic sunt impossibilia nobis* ».

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd. Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 5, 12 a 30, p. 185.

⁷ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 5, resp., p. 53 : « *electiones nostrae referuntur semper ad nostras actiones* ».

⁸ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 5, resp, p. 53 : « *nullus tenderet in finem nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile* ».

⁹ ARISTOTELES LATINUS, *De interpretatione*, 13, 23 a 6-16.

ou, encore, ce qui peut être ceci ou cela. Mais Thomas réduit la théorie logique sur les possibles d'Aristote à son utilisation éthique. De manière nouvelle, il présente la volonté comme un intermédiaire entre l'intellect et l'objet¹. Certes, il admet toujours que la volonté se porte sur l'objet que lui présente l'intellect mais, de manière nouvelle, il affirme qu'elle produit elle-même l'action extérieure². Il accorde donc à la volonté d'être libre car cause de ses actes.

Thomas distingue deux types d'actions pouvant être effectués par la volonté : les actions parfaites et imparfaites. Suivant l'*Éthique*, l'Aquinate définit la volonté parfaite celle dont l'action s'achève dans la possession du bien. Il la présente donc comme une *voluntas completa*. En revanche, il définit celle qui porte sur des choses impossibles à atteindre comme une *voluntas incompleta*. Il introduit dans son raisonnement une terminologie non aristotélicienne qu'il doit à Philippe le Chancelier³. Dès son commentaire sur les *Sentences*, il a utilisé les notions de *velleitas* et de *voluntas incompleta*⁴. Il définissait la volonté complète comme la volonté qui porte sur une fin et la *velleitas* comme une volonté qui porte vers un objet impossible à atteindre. Dans la *Prima Secundae Pars*, il transforme ces notions à l'aide de l'*Éthique*. En effet, A. A. Robiglio a relevé que le dominicain définit désormais la velléité comme un vouloir encore indéterminé et le choix comme un acte de la volonté déjà déterminé par rapport à ce qu'il est nécessaire de faire⁵. Ainsi, définit-il le choix comme un acte d'une volonté parfaite.

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 5, ad. 1, p. 53 : « *voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 5, ad. 1, p. 53 : « *voluntas causat exteriorem actionem* ».

³ PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, I, p. 225-226 : « *Sed voluntas magis ad indicationis officium retorquetur et quidam dixerunt velleitatem voluntatem incompletam, voluntatem per se completam que dicitur ab hoc verbo 'volo', non ab eo quod est 'vellem'* ». Pour un commentaire rapide : A. A. ROBIGLIO, *L'impossible volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e volontà*, Milano, 2002, p. 86-87.

⁴ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 33, q. 2, a. 2, ad. 2 : « *Voluntas ordinata et completa, non est nisi eorum ad quae quis aliquo modo ordinatus est : et si in hac voluntate deficient homines dolent ; non autem si deficient ab illa voluntate quae impossibile est, quae potius velleitas quam voluntas dici : non enim aliquis illud vult simpliciter ; sed vellet, si possibile foret* ».

⁵ Sur ce point : A. A. ROBIGLIO, *L'impossible volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e volontà*, Milano, 2002, p. 105-108.

3. Le choix se porte sur l'impossible par erreur.

Thomas affirme que le choix ne porte sur l'impossible que par erreur. Par cette affirmation, il rejoint la théorie de *voluntas caeca*, développée notamment par Alain de Lille¹. Alors qu'il avait négligé cette notion dans la *Prima Pars* et dans le *De Malo*, il réintroduit la notion de jugement. Il note que le jugement erroné peut entraîner la volonté à se porter sur un bien inaccessible. Il en déduit que, dans ce cas, la volonté ne peut se porter sur le bien appréhendé car l'acte de choisir échoue². Il propose sur ce point une solution moins précise que celle d'Abélard. Dans son *Introductio ad theologiam*, celui-ci note que certaines choses ne sont pas au pouvoir de l'homme et échappent au libre arbitre. Au contraire, certaines choses sont au pouvoir de l'homme mais échappent également au libre arbitre. Thomas connaît peut-être cet argument. Si c'est le cas, il le transforme : il évoque « *une chose appréhendée comme bonne* » et non « *une chose appréhendée comme accessible* ». Il raisonne en théologien : il assimile le bien à Dieu. Il n'admet pas que la volonté puisse vouloir un bien qu'elle ne peut atteindre, même si ce bien est Dieu transcendant.

4. Le choix se porte sur l'impossible par obéissance.

Thomas cite la *Règle* de Benoît de Nursie³ : même si un prélat commande quelque chose d'impossible, il faut tout de même lui obéir⁴. Le dominicain n'ignore pas que l'obéissance à l'abbé est le critère de réalisation de l'idéal monastique mais il pose ouvertement le problème de l'obligation à obéir. Il reprend, sous une autre forme, le problème

¹ P. GLORIEUX, « La somme *Quoniam homines* d'Alain de Lille », in *A.H.D.L.M.A.*, 28, 1953, p. 305.

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 5, ad. 2, p. 54 : « *ita quandoque est electio ejus quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non ei est possibile* ».

³ Thomas la connaît notamment pour avoir été oblat bénédictin à l'abbaye du Mont Cassin. Sur ce point : J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris-Fribourg, 2002, 2^e éd., p. 6-7.

⁴ BENOIT DE NURSIE, *Regula*, t. 2, A. de Vogüé, J. Neufville éd., Paris, 1972, 68, p. 664 : « *Si fratri impossibilia iniungantur. Si cui fratri aliqua forte gracira aut impossibilia iniunguntur, suscipiat, quidam iubentis imperium cum omni mansuetudine et oboedientia. Quod si omnino uirium suarum mensuram uiderit pondus oneris excedere, impossibilitatis suae causas ei qui sibi praeest patienter et oportune suggerat, non suporbiendo aut resistendo uel contradicendo. Quod si potest suggestionem suam in sua sententia prioris imperium perdurauerit, siat iunio ita sibi expedire, et ex caritate, confidens de adiutorio Dei oboediat* ».

posé par la *Métaphysique* au sujet d'une volonté qui obéit nécessairement à une autre¹. Pourtant, l'Aquinat se montre discret sur le problème de l'*obligatio* dans l'ensemble du traité des actes humains. Mais la citation pose un problème : le moine ou le religieux peut-il s'obliger à choisir quelque chose qu'il sait pourtant impossible à atteindre ?

Thomas pose le problème de l'obligation de faire qui est le problème de la liberté conditionnelle². La nécessité que l'abbé impose au moine n'est pas de l'ordre de la nécessité physique, à la différence de la contrainte : la nécessité est causée par l'acte d'obéissance. L'Aquinat entend la notion d'*obligatio* dans un sens juridique et moral. Pour les théologiens, l'enjeu est important : il s'agit de prouver que le moine ou le religieux est libre malgré son vœu d'obéissance. Dans son *Liber de praecepto et dispensatione*, Bernard de Clairvaux rappelle que le péché survient avec la désobéissance³. En conséquence, il insiste sur le fait que le moine doit obéissance à l'abbé en toutes choses. En effet, il reconnaît à l'abbé un rôle de discernement pour les préceptes humains introduits dans la *Règle*⁴. Thomas ne s'écarte pas de cette tradition interprétative. Il insiste sur l'acte d'obéissance et ne relève qu'une exception à cette obéissance : le moine ne doit pas obéir à un ordre contraire à la volonté divine. Il sous-entend que dans le syllogisme pratique la volonté divine est la majeure, la volonté de l'abbé est la mineure et que la volonté du moine doit obéir à la mineure tant qu'elle n'est pas en contradiction avec la majeure. Sans démontrer le caractère rationnel de l'obéissance, Thomas s'appuie sur la nature du vœu prononcé par le moine ou le religieux afin de montrer que ceux-ci sont libres malgré la contrainte d'obéissance. Il sous-entend que l'acceptation d'obéir requiert le consentement du moine et que ce consentement est libre. Mais, l'Aquinat ne développe pas ce problème qu'Aristote ne traite pas.

¹ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, G. Vuillemin-Diem éd., Leyde, 1976, IV, c. 11, 1018 b 25.

² Cf : T.-M. HAMONIC, « Obligation et devoir dans la morale de saint Thomas », in T.-D. Humbrecht dir., *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2010, p. 273-316.

³ Sur ce thème : J. QUILLET, « Aspects de la doctrine bernardine de l'obéissance », in R. Brague dir., *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, 1993, p. 165-177.

⁴ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber de praecepto et dispensatione*, J. Leclercq éd., Rome, 1963, VI, 12, p. 262.

f) Article 6 : Le choix est libre.

1. Le choix est-il nécessaire ou libre ?

Thomas demande « *si l'homme choisit nécessairement ou librement* »¹. Le problème est simple : un choix nécessaire n'est pas un choix puisqu'avoir le choix implique de pouvoir agir ainsi ou autrement. L'Aquinate retient la théorie de l'*Éthique* qui pose problème: le choix semble suivre nécessairement les conclusions d'une délibération² ; ainsi, le choix semble découler nécessairement du jugement de la raison³ et se porter nécessairement sur le bien qui apparaît comme étant le meilleur⁴. Le problème est purement aristotélicien : soit la liberté est dans le choix, soit elle est dans la délibération. La volonté possède-t-elle la liberté d'exercice qui fait d'elle le « principe des possibilités alternatives » ?

2. Le choix de la volonté n'est pas déterminé.

G. P. Klubertanz a proposé de voir une évolution dans la théorie thomasienne : dans la *Prima Pars*, Thomas prouverait l'indétermination de l'arbitre à l'égard des choses contingentes⁵ ; dans la *Prima Secundae Pars*, il centrerait sa réflexion sur le lien entretenu par l'intellect, la volonté et son objet⁶. Mais, l'Aquinate connaissait déjà cette théorie, approfondie dans son commentaire du *De anima*. G. P. Klubertanz oppose trop nettement ces deux parties sans tenir compte du plan d'ensemble de la *Summa theologiae*. En fait, le dominicain décentre sa réflexion. Dans la *Prima Pars*, il centrerait sa réflexion sur la puissance de l'âme qui a la liberté de choisir car indéterminée, tandis que dans la *Prima Secundae Pars*,

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 6, p. 54 : « *Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 6, obj. 1, p. 54 : « *ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones* ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 6, obj. 2, p. 54 : « *electio consequitur iudicium rationis de agendis* ».

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 6, obj. 3, p. 54 : « *ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet* ».

⁵ G. P. KLUBERTANZ, « The Root of Freedom in St. Thomas's later Works », in *Gregorianum*, 42, 1961, p. 709 : « *The argument of the Prima Pars hinges on the nature of the judgment about contingent things* ».

⁶ Ibid, p. 709 : « *The argument of the Prima Secundae Pars hinges on the relation between the intellect and the will, and concerns acts as well* ».

il centre sa réflexion sur le choix d'un objet qui meut en tant que désirable. Ainsi, rend-t-il les deux parties de la *Summa theologiae* complémentaires.

Thomas accorde à la raison « *d'appréhender comme bon ou non le fait de vouloir, d'agir ou de ne pas agir* »¹. Cette formulation signifie-telle que la raison est cause du choix ? Il n'en est rien. Par cette formulation, le dominicain s'oppose à la position tenue par Siger de Brabant. Dans son *De necessitate et contingentia causarum*, rédigé en 1271-1272, celui-ci affirme que le jugement permet d'empêcher une cause de s'exercer sur la volonté car il peut s'interposer entre l'objet et le vouloir². Il signifie que si la cause n'est pas empêchée, le vouloir s'exerce nécessairement. Le maître es-arts donne au libre arbitre une fonction d'opposition à la motion par l'objet : le libre arbitre permet à la volonté de rester libre³. Au contraire, l'Aquinate accorde à l'homme davantage de possibilités d'action. Contrairement à Siger, le théologien ne raisonne pas dans un cadre cosmologique dans lequel la seule possibilité de l'homme consiste à s'opposer aux différentes causalités susceptibles de le mouvoir. Le dominicain promeut une éthique qui intègre la théorie aristotélicienne de l'*electio*. Et il accorde ce pouvoir des opposés à la volonté. Il relève classiquement qu'Aristote mentionne que la puissance de choisir est relative aux opposés⁴. S'il a déjà cité cet argument, il propose une argumentation nouvelle. Il nuance sa théorie habituelle selon laquelle l'homme effectue toujours un choix : il accorde à l'homme le choix de ne pas choisir.

Avec précision, Thomas distingue le choix de la volonté du jugement de l'intellect. Il continue de subordonner l'acte de la volonté au jugement de la raison. C. Michon a noté que jamais le dominicain n'énonce que le pouvoir des opposés s'exerce après tout jugement de l'intellect sans en suivre aucun⁵. Mais, l'Aquinate écarte tout déterminisme. Jamais, il ne détermine le choix de la volonté au jugement de l'intellect. Au contraire, de manière plus rigoureuse que dans ses écrits antérieurs, il défend la liberté de l'un et de l'autre. En effet, il rappelle que l'homme peut vouloir une fin mais ne pas vouloir les moyens nécessaires pour l'atteindre⁶. Il précise que la sentence sous laquelle le jugement de la raison agit est

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 6, resp, p. 54 : « *Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere* ».

² Siger de Brabant, *De necessitate et contingentia causarum*, III, c. 1, 14-17.

³ Siger de Brabant, *De necessitate et contingentia causarum*, III, c. 1, 82-92.

⁴ Aristoteles Latinus, *Metaphysica*, VIII, 2, 2, 1046 b 8.

⁵ C. Michon, « Le libre arbitre », in T.-D. Humberich dir., *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2010, p. 256.

⁶ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 6, ad. 1, p. 54 : « *quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quae sunt ad finem; quia non omne quod est ad finem, tale est quod sine eo finis haberi non possit* ».

contingente¹. En conséquence, il nie que les conclusions auxquelles le jugement parvient soient nécessaires². De plus, Thomas laisse entendre qu'un jugement déterminé de l'intellect n'ôterait en rien la liberté de choix de la volonté. Il se démarque ainsi d'Aristote et des maîtres ès-arts. R. Pasnau, désirant réduire l'interprétation intellectualiste de la théorie thomasienne, a affirmé que le choix relève ultimement de la volonté³. Certes, l'Aquinate, comme dans ses œuvres précédentes, fait du choix un acte de la volonté. Mais il présente une théorie ambiguë : il précise que le choix n'est que la conséquence nécessaire de la conclusion de la délibération⁴. En conséquence, Thomas semble promouvoir une théorie intellectualiste sur ce point. En réalité, il sous-entend que la délibération doit provenir d'un raisonnement droit et que le choix ne peut qu'en accord avec la conclusion de la délibération.

3. La volonté peut ne pas vouloir un bien particulier.

Thomas accorde à la volonté la liberté d'exercice. En effet, il accorde à la volonté de ne pas nécessairement vouloir. Cependant, il refuse, de nouveau, toute liberté d'indifférence qui conduirait à une absence de choix. Il précise que lorsque la volonté a le choix entre deux biens de même apparence, elle choisit l'un ou l'autre⁵. Son affirmation nie-t-elle la liberté de la volonté et notamment la liberté d'exercice ? M. S. Gillet a noté que Thomas, sans le dire ouvertement, pose le problème de la réalisation de l'acte⁶. Mais, ce n'est pas ce problème que pose l'Aquinate. Celui-ci renoue avec la tradition éthique antique : l'homme recherche le bonheur et choisit le meilleur moyen de l'atteindre. Mais le problème devient différent lorsque les deux moyens sont identiques. Sur ce point, la théorie thomasienne reste évasive.

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 6, ad. 2, p. 54 : « *sententia sive iudicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quae a nobis fieri possunt* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 6, ad. 2, p. 54 : « *in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione* ».

³ R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge, 2002, p. 221-235.

⁴ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 13, a. 1, ad. 2, p. 51 : « *conclusio syllogismi, quae fit in operabilibus, ad rationem pertinet, et dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio ; et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tamquam ad consequens* ».

⁵ Ia-IIae, q. 13, a. 6, ad. 3, p. 51 : « *si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud* ».

⁶ M. S. GILLET, in THOMAS D'AQUIN, *Les actes humains*, Paris-Tournai-Rome, 1926, p. 423, note 31 : « *C'est bien le problème de l'action que pose ici S. Thomas* ».

Pourquoi choisir ce bien-ci plutôt que ce bien-là ? Le jugement ne peut permettre à la volonté de se déterminer à choisir un moyen plutôt qu'un autre. L'Aquinate promeut-il ici une théorie du choix arbitraire ? Certes, il accorde à la volonté de se déterminer selon un critère qui lui est propre. Mais, une nouvelle fois, le dominicain entend le problème à partir de la cause finale. Il veut une nouvelle fois prouver que la volonté n'est pas une puissance passive. En effet, si elle était passive, elle ne serait pas mise en mouvement par un des moyens puisque les deux moyens possèdent la même force d'attraction. À la suite d'Aristote¹, l'Aquinate veut montrer que tout être est en acte et que le choix de l'inaction ne relève pas de la liberté. Mais, contrairement à ce que M. S. Gillet a affirmé², ce n'est pas le devoir moral qui contraint à choisir et donc à agir, mais un « devoir être » qui relève de l'ontologie.

4) Question 15 : Le consentement est libre.

a) Article 1 : Le consentement relève-t-il de la volonté ou de l'intellect ?

Thomas demande « *si le consentement est l'acte de la puissance appétitive ou cognitive* »³. Il reprend une notion due aux stoïciens et qui, avec Augustin, est devenue essentielle en théologie morale car liée au consentement au péché d'Adam et Ève⁴. La liberté du choix ne peut exister sans consentement. Thomas rapproche l'action d'assentir de celle de consentir : assentir se rapporte à l'intelligence ; aussi, il semble que l'action de consentir se rapporte également à l'intelligence⁵.

b) Le consentement est un acte de la volonté.

¹ R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, Paris, 2001, 2^e éd., p. 339 : « Un être vivant qui ne serait qu'en puissance ne peut pas exister. Les êtres vivants sont nécessairement en acte ».

² M. S. GILLET, in THOMAS D'AQUIN, *Les actes humains*, p. 423, note 31 : « Il faut agir ; donc, à un moment donné d'une délibération, je dois en finir et choisir les moyens de réaliser la fin que je poursuis. Sans cela, on n'agirait pas, alors qu'il faut agir ; on ne réaliserait pas la fin ; on ne ferait pas son devoir, ce qui doit être fait, on verserait dans le scrupule ou l'inaction ».

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 15, a. 1, p. 58 : « *Utrum consensus sit actus appetitivae vel apprehensivae virtutis* ».

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Genesi contra Manicheos*, P. Monat et alii éd., Paris, 2004, II, c. 14.

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 15, a. 1, obj. 3, p. 58 : « *sicut assentire dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita et consentire* ».

Thomas étudie le consentement après le choix et la délibération alors que l'acte de consentir se situe entre la délibération et le choix. Cette notion ne se trouve pas dans l'*Éthique*. Pour la définir, l'Aquinate utilise Jean Damascène, désormais une autorité majeure¹, pour articuler l'idée de choix et celle de consentement². Il doit cette autorité au *Super Ethica* d'Albert qui accorde une place capitale au Père grec³. L'Aquinate s'appuie sur la notion de *sententia*, trouvée dans la traduction latine de Burgundio de Pise⁴. Ce terme est utilisé par Burgundio pour traduire celui de *gnômè*⁵, terme emprunté par Damascène à l'étude de Maxime le Confesseur sur la volonté du Christ⁶. Damascène en fait une disposition acquise. Il est également utilisé par Albert le Grand dans sa *Summa de creaturis*⁷ et par Jean de la Rochelle dans la *Summa de anima*⁸. Dans son *Super Ethica*, Albert la place avant le choix. Il en fait l'indicateur du commencement du choix. Thomas attribue deux sens au terme de *sententia*. B. Garceau relevé que le dominicain le définit soit comme l'assentiment de l'intellect, soit comme le consentement de la volonté⁹. Néanmoins, il rattache la *sententia* à la volonté lorsqu'il en fait la sentence de l'intellect pratique. Comme Albert le Grand dans sa

¹ O. LOTTIN, *Psychologie et morale*, I, Gembloux, 1942, p. 434 : « Jusqu'en 1270, saint Thomas se désintéresse et du processus psychologique de Jean Damascène et même de la plupart des analyses de celui-ci ». Néanmoins, O. LOTTIN a trop minimisé l'importance de l'usage de Damascène par Thomas avant 1270, mieux mis en valeur par É.-H. WÉBER.

² O. LOTTIN, *Psychologie et morale*, I, Gembloux, 1942, p. 423 : « Thomas, s'appuyant sur Jean Damascène, peut intégrer la notion augustinienne du consensus dans la série des actes élicites, tout en conservant à l'electio le rôle définitif que lui assignait Aristote ».

³ ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, W. Kübel éd., Aschendorff, 1968, III, lectio 4, p. 154-159.

⁴ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955, II, c. 36, 11, p. 137 : « Deinde, iudicat quod melius, et dicitur iudicium ; deinde, disponit et amat quod ex consilio iudicatum est, et vocatur sententia. Si enim iudicet et non dispositus fuerit ad quod iudicatum est, scilicet non diligit id, non dicitur sententia. Deinde, post dispositionem, fit electio ».

⁵ F. BOSSIER, « L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise », in J. Kamesse dir., *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la 'Latinitas'*, Louvain-la-Neuve, 1997, p. 81-116.

⁶ MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscula theologica et polemica, I : ad Marinum*, P. G., 91, c. 13-16.

⁷ ALBERT LE GRAND, *Summa De creaturis*, éd. Borgnet., t. 35, II, q. 65, a. 3, sol., p. 553 : « Rationis consensus est quasi sententia de faciendo, secundum quod dicit Damascenus, quod sententia est dispositum et amatum quod iudicatum est ex consilio ».

⁸ JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa De anima*, J.-G. Bougerol éd., Paris, 1995, III, c. 79.

⁹ B. GARCEAU, *Judicium. Vocabulaire, source, doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Montréal, 1968, p. 162 : « Une chose nous paraît cependant assez certaine : s'il s'est servi de *sententia* pour désigner parfois l'assentiment de l'intellect, c'est parce qu'il a vu dans celui-ci une sentence propre à l'intellect spéculatif, par analogie avec le consentement, qu'il a compris comme la sentence de l'intellect pratique ».

*Summa de creaturis*¹, l'Aquinate rattache le consentement à la volonté. Il intègre ainsi dans la série des actes humains un acte qu'il doit à Augustin et non à Aristote. Il définit l'action de consentir comme « *presque sentir* »². Il accorde à cet acte une proximité à l'objet. Il désubordonne le consentement de la connaissance du bien et accorde à la volonté la capacité de confirmer le jugement pratique. En conséquence, il fait du consentement une adhésion préélective au bien.

Thomas fait-il une concession aux augustinisants ? Il semble pourtant proposer une solution contraire à celle d'Augustin. En effet, celui-ci accorde le consentement à la raison. Et l'Aquinate le corrige en précisant que l'évêque d'Hippone situe la volonté dans la raison. De manière nouvelle, le dominicain précise que la volonté sent à l'unisson du réel. Il utilise un terme qui pose problème puisqu'il accorde à la volonté, qui est une faculté spirituelle, un acte réservé aux sens. Il signifie que la volonté approche le réel mieux que l'intellect qui dépend d'une représentation. Autrement dit, la volonté permet une connaissance expérimentale du bien. Néanmoins, l'Aquinate montre que le consentement s'effectue par rapport à la conception que l'individu se fait du bien et pas seulement par rapport à la connaissance qu'il possède de l'objet qui se présente à lui. Il désubordonne la volonté de l'intelligence. Il lui accorde un acte nouveau, et non plus seulement les actes de vouloir la fin et de choisir et les moyens mais de ne vouloir le bien que, elle-même, elle perçoit comme un bien. Le dominicain ne prouve pas sa théorie. Mais, il propose ici une théorie qui semble pencher davantage vers le volontarisme que vers l'intellectualisme. B. Garceau a montré que Thomas défend un parallélisme rigoureux entre l'assentiment et le consentement depuis le commentaire sur les *Sentences*³. Rigoureusement, le dominicain fait dépendre l'assentiment de l'intellect et le consentement de la volonté⁴. Cependant, il établit un lien entre les deux notions puisqu'il définit le consentement comme un mouvement de l'appétit *ad id quod ex consilio iudicatum est*⁵. Il se montre plus précis sur ce point qu'Albert qui se contente de

¹ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, a. 3, p. 552-553 : « *Utrum aliquis sit consensus voluntatis* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 15, a. 1, ad. 3, p. 58 : « *consentire est simul sentire* ».

³ B. GARCEAU, *Judicium. Vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1968, p. 164.

⁴ J. BARAD, « Aquinas' Assent/Consent distinction and the Problem of Akrasia », in *The New Scholasticism*, 62, 1988, p. 98-111.

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 15, a. 1, resp.

relever, dans sa *Summa de creaturis*, que le consentement de la volonté est en accord avec la raison¹.

c) Le consentement est libre.

Thomas distingue la délibération du consentement. Ayant adopté la théorie aristotélicienne du syllogisme pratique dès son commentaire sur les *Sentences*, il sait que la conclusion d'un raisonnement, surtout s'il est juste, n'est pas libre. Or, il ne peut proposer une théorie trop marquée par la psychologie aristotélicienne qui le rapprocherait des maîtres es-arts, et notamment de Siger de Brabant. En effet, Aristote affirme que lorsque l'homme a décidé à la suite de la délibération, il choisit conformément à cette délibération. Selon Aristote, l'objet de la délibération et l'objet du choix sont identiques. Rompant avec la théorie aristotélicienne de l'appétit, le dominicain accorde à la volonté un pouvoir d'agir qui lui permet de ne pas suivre nécessairement ce que l'intelligence propose. Il propose une théorie nouvelle. Il s'écarte de la *Métaphysique* pour laquelle « la démonstration fait partie des choses nécessaires, parce qu'il est impossible que la conclusion soit autre chose qu'elle n'est »². Dans le commentaire sur les *Sentences*, marqué par Aristote, il affirmait que le jugement entraîne le choix de la volonté³. Dans le *De Veritate*, Thomas affirmait que le jugement ne pouvait être contraint par une délibération⁴. Il a évolué sur ce point. Thomas doit cette évolution aux critiques qui lui ont été adressées par Gauthier de Bruges. R.-T. Caldera a judicieusement noté que le dominicain nie désormais que le choix soit une conclusion rationnelle ou la conclusion d'un raisonnement⁵. Il diffère de Bernard qui définit le consentement comme l'acquiescement spontané de la volonté⁶. Cette différence vient de Damascène qui distingue davantage les actes de la volonté que Bernard. L'Aquinate rejoint Michel d'Ephèse qui, dans son commentaire de l'*Éthique*, fonde lui-aussi la liberté dans le

¹ ALBERT LE GRAND, *Summa de creaturis*, éd. Borgnet, t. 35, q. 66, a. 3, p. 553 : « *Voluntas autem consensus est in concordia rationis* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, IV, 5, 1015 b 5.

³ *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., II, d. 24, q. 1, a. 4, ad. 2.

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 24, a. 1, arg. 17.

⁵ R.-T. CALDERA, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1980, p. 121 : « *Le choix n'est donc pas une conclusion rationnelle, mais il n'est pas non plus la conclusion d'un raisonnement : il intervient à la fin de, ou il met fin à un processus de délibération* ».

⁶ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, p. 249 : « *Verum consensus, nutus est voluntatis spontaneus, vel certe, (...), habitus animi liber sui* ».

consentement. Ainsi, Thomas proclame-t-il la liberté du consentement et, en conséquence, du choix. En conséquence, il ne propose pas de théorie intellectualiste mais plutôt une théorie dite volontariste « du dernier mot ».

d) Article 3 : Le consentement ne porte que sur les moyens.

1. Le consentement porte-t-il sur la fin ou les moyens ?

Thomas demande « *si le consentement porte sur les moyens ou sur la fin* »¹. Il relève que le consentement semble répondre à un mouvement de l'appétit². Le problème est simple : si le consentement revient à vouloir la fin proposée par l'intelligence, la volonté n'est pas réellement libre de choisir. Or, le dominicain a déjà prouvé dans la question 6 du *De Malo* la liberté de la volonté vis-à-vis de l'objet présenté par l'intellect. Il introduit donc une précision nouvelle dans son raisonnement afin de prouver que la volonté est libre de consentir ou non.

2. Le consentement prépare le choix.

Dans les *Sentences*³ et dans le *De Veritate*⁴, Thomas affirmait que le consentement de la volonté était toujours précédé de l'assentiment de l'intellect⁵. Dans la *Prima Secundae*

¹ Ia-IIae, q. 15, a. 3, p. 59 : « *Utrum consensus sit de fine, vel de his, quae sunt ad finem* ».

² Ia-IIae, q. 15, a. 3, obj. 1.

³ *Commentarium super Libri Sententiarum*, M. F. Moos éd., Paris, 1933, III, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, ad. 1 : « *Dicendum quod sensus non habet se ad multa, sed determinate unum accipit, quia non confert ; ideo determinatio potentiae etiam superioris, a sensu denominatur ; quia determinatio cogitationis ad aliquid dicitur assensus, quia aliquid non praecedit ; determinatio autem voluntatis ad unum, dicitur consensus, quia cogitationem praesupponit, cum qua simul sentit, dum in illud tendit quod ratio bonum esse iudicat. Et ideo consentire dicitur voluntatis, sed assentire intellectus* ».

⁴ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, q. 14, a. 1, ad. 1 : « *Voluntas rescipit aliquam praecedentem potentiam, scilicet intellectum, non autem intellectus. Et ideo assentire proprie pertinet ad intellectum, qui importat absolutam adhaerentiam ei cui assentitur ; sed consentire est proprie voluntatis, quia consentire est simul cum alio sentire ; et sic dicitur in ordine vel pro comparationem ad aliquid praecedens* ».

⁵ B. GARCEAU, *Judicium. Vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Montréal, 1968, p. 163-164 : « *Lorsqu'il s'arrêtait, dans son commentaire sur les Sentences et au De veritate, à préciser le rapport entre le consentement et l'assentiment, il se contentait de dire que ces deux expressions désignent des fonctions spirituelles analogues à l'acte de sentir, et que la raison pour laquelle on parle du consentement de la volonté,*

Pars, l'Aquinate situe le consentement entre la délibération et le jugement pratique qui détermine les moyens dont l'homme usera. Ainsi, accorde-t-il un rôle central au consentement de la volonté dans la série des actes qui conduisent l'action. Il se détache d'Augustin qui, au sujet du consentement d'Adam et Ève, en fait une action passive, responsable du péché¹. Le dominicain propose une analyse aristotélicienne du consentement. Il le distingue du choix et l'associe à la délibération : le consentement prépare le choix et commande la volonté de faire. Contrairement à Guillaume d'Auxerre qui identifiait commandement et impulsion, Thomas distingue les deux étapes psychologiques.

3. Le consentement porte uniquement sur les moyens.

Suivant l'*Éthique*², Thomas précise que le consentement porte uniquement sur les moyens et non sur la fin. Il doit distinguer le consentement du choix. Il doit écarter la théorie d'Augustin pour qui le consentement est un choix. Il propose une solution subtile qui fait du consentement l'acte préparatoire du choix. Appauvrit-il la notion augustinienne comme l'a affirmé S. Pinckaers³ ? Plutôt, l'Aquinate articule les notions augustinienne et aristotélicienne car le choix ne peut exister sans consentement. Ainsi, le dominicain fait-il du consentement l'application du mouvement de la volonté à ce qui a déjà été examiné et jugé par la raison. Précisément, il accorde au consentement de mettre fin au processus de délibération. En conséquence, l'Aquinate accorde une importance essentielle à la liberté du consentement.

c'est que celle-ci est toujours précédée de l'intellect cum quo sentit, tandis que l'assentiment est le fait de l'intellect qui ne suppose, comme condition, l'exercice d'aucune autre faculté ».

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Genesi contra Manicheos*, P. Monat et alii éd., Paris, 2004, II, c. 14, 20-21, p. 322 : « Si autem ratio consentiat et quod libido commouerit, faciendum esse decernat, ab omni beata vita tamquam de paradiso ex pellitur homo. Iam enim peccatum imputatur etiamsi non subsequatur factum, quoniam rea tenetur in consensione conscientia ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 5, 1112 b. 10-15.

³ S. PINCKAERS, *Les actes humains*, p. 379, note 82.

5) Question 17 : Le commandement est libre.

a) Le commandement est-il un acte de la raison ou de la volonté ?

Thomas demande « *si le commandement est un acte de la volonté ou de la raison* »¹. Il introduit une notion nouvelle, absente de ses œuvres antérieures mais reprend un thème auquel Gauthier de Bruges consacre une question disputée². Tous doivent cette notion à Jean Damascène et, à travers lui, à Maxime le Confesseur. Comme Gauthier, l'Aquinate l'étudie en tant qu'acte psychologique. Par cette question, il remet en cause les théories d'Augustin et d'Anselme. Pour ceux-ci, la volonté est la faculté de l'âme qui commande. Pour Thomas, ce lien n'est plus une évidence. Il relève que Némésius³ et Aristote⁴ affirment que l'appétit obéit à la raison. Ce qui signifie que le commandement revient à la raison⁵.

b) Le commandement est un acte de la raison.

D'emblée, Thomas énonce que « *le commandement est un acte de la raison mais qui présuppose un acte de la volonté* »⁶. A. Kenny a affirmé que l'Aquinate rattache le commandement à la seule volonté⁷. Certes, le dominicain a affirmé cela dans le commentaire sur les *Sentences* mais il se montre plus nuancé dans la *Summa theologiae*. E. Stump a relevé que Thomas distingue deux actes qui suivent l'acte du choix : l'un, l'*usus*, est un acte de la

¹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 17, a. 1, p. 62-63 : « *Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis* ».

² GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 6 : « *Quaeritur utrum imperare sit actus voluntatis vel rationis* ».

³ NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE, *De Natura hominis*, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975, c. 16, p. 95, 41-42 : « *irrationale animae quod persuasibile est rationi* ».

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. Gauthier éd., Leiden-Bruxelles, 1972, I, c. 13, 17, 1102 b 26.

⁵ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 17, a. 1, *sed contra*, p. 62 : « *rationis est imperare* ».

⁶ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 17, a. 1, resp., p. 62 : « *imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis* ».

⁷ A. KENNY, *Aquinas on Mind*, London-New York, 1994, p. 88 : « *the description of the content of the command is the same description as the description of the action which obeys it ; the description as the description of the action which executes it. It is for this reason that is illuminating to take the relationship between command and obedience as the paradigm for understanding the nature of volitions in general. That is why Aquinas is well inspired to call voluntary action that is commanded by the will* ».

volonté, l'autre, le commandement, est un acte de l'intellect¹. En conséquence, il fait de la volonté la cause première du commandement et de la raison la cause seconde du commandement². Il propose une théorie intermédiaire qui, une nouvelle fois, lie les actes de la raison et de la volonté. Alors qu'il donne l'impression de ne vouloir choisir entre Aristote et Augustin, il propose une réponse qui tient compte de sa théorie de l'exercice et de la spécification. Le dominicain identifie l'acte de la volonté qui précède l'*imperium* à l'*usus*³. Il reprend une notion issue du *De doctrina christiana* d'Augustin⁴. Dès le commentaire sur les *Sentences*, il a identifié l'*usus* à un acte de la volonté. S'il donne d'abord à cette notion un sens d'exécution, il transforme sa signification dans le *De Malo*⁵. Il n'y présente plus l'usage comme l'exécution de ce qui a été choisi mais comme un acte de la volonté antérieur au choix⁶. Cherchant à accorder davantage d'importance au rôle de la volonté, le dominicain conserve ce sens dans la *Prima Secundae Pars*⁷. Il ne retient du commandement de la raison que l'acte de pouvoir ordonner les facultés à la réalisation de l'acte décidé et non celui d'ordonner aux facultés de réaliser cet acte⁸. Et il assure que la raison détient ce pouvoir de la volonté⁹. En conséquence, l'Aquinat affirme que « *la racine de la liberté est la volonté à titre de sujet et la raison à titre de cause* »¹⁰. Il s'appuie sur l'indétermination du jugement et

¹ E. STUMP, *Aquinas*, London-New York, 2005, p. 289 : « *Electio is generally followed by an act of intellect which Aquinas calls 'command' –intellect's issuing the imperative conclusion of its practical syllogism : 'Do this'– and an act of will called 'use', which is the will's causing on one of the powers under its control to act* ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 17, a. 1, resp.

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 17, a. 2, ad. 3, p. 63.

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Doctrina christiana*, II, 2, p. 445 : « *Hae namque ita res sunt aliarum etiam signa rerum. Sunt autem alia signa, quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba* ».

⁵ *Quaestiones Disputatae De Malo*, éd. Léonine, q. 1, a. 3.

⁶ Sur ce point : L. SENTIS, « La lumière dont nous faisons usage. La règle de la raison et de la loi divine selon Thomas d'Aquin », in *R.S.P.T.*, 79/1, 1995, p. 52-54.

⁷ S. L. BROCK, « What is the Use of *Usus* in Aquinas' Psychology of Action », in B. C. Bazán éd., *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, New York-Ottawa-Toronto, 1995, p. 654-664.

⁸ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 17, a. 1, resp., p. 62 : « *Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas, ut supra dictum est. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis* ».

⁹ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 17, a. 1, resp., p. 62 : « *sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis* ».

¹⁰ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 17, a. 1, ad. 2, p. 62 : « *radix libertatis est voluntas sicut objectum ; sed sicut causa, est ratio* ».

non sur l'« indifférence » du jugement comme M. S. Gillet l'a affirmé¹. L'Aquinat précise : « la volonté peut se porter librement sur différents biens car la raison peut avoir plusieurs conceptions du bien »². Or, après avoir choisi le bien la volonté commande la réalisation de l'acte. Thomas assimile « commander » à « ordonner ». Il accorde à la raison d'ordonner et donc de commander. Il fait de l'*imperium* un acte, il suit Guillaume d'Auxerre qui semble être celui qui a fait de la doctrine stoïcienne de l'*imperium* un acte à la suite de son identification dans les actes humains répertoriés par Burgundio de Pise³. Mais il s'en détache en ne rattachant pas le commandement à la seule raison. Thomas écarte également les théories de Philippe le Chancelier, d'Odon Rigaud⁴ et d'Albert le Grand⁵ qui rattachent l'*imperium* à la volonté⁶. Au contraire, Gauthier de Bruges¹ et Henri de Gand² rattacheront le commandement à la volonté seule.

¹ M. S. GILLET, in THOMAS D'AQUIN, *Les actes humains*, Paris-Tournai-Rome, 1926, p. 424-425, note 36 : « Nous voyons affirmer ici à nouveau par S. Thomas sa théorie de la liberté 'dont la racine a la volonté pour sujet et la raison pour cause'. D'où l'indifférence du jugement qui en conditionne l'exercice. 'Si la volonté peut se porter librement vers les objets divers, c'est parce que la raison a le pouvoir de se faire du bien des conceptions diverses'. Entre le bien en général qui détermine la volonté, et les biens particuliers qui en sont comme des incarnations relatives, il y a un tel écart objectif que la raison peut toujours envisager ces derniers sous des aspects différents, et la volonté se déterminer elle-même à les vouloir ou non, à préférer l'un à l'autre. C'est donc bien l'indifférence dominatrice du jugement de la raison, en face de biens relatifs, qui fonde la liberté sous son double aspect : liberté d'exercice et liberté de spécification ».

² Ia-IIae, éd. Léonine, q. 17, a. 1, ad. 2, p. 62 : « Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni ».

³ R.-A. GAUTHIER, « La psychologie des actes humains selon Maxime le Confesseur », in *R.T.A.M.*, 21, 1954, p. 82 : « il semble bien que cette innovation vienne de ce que Guillaume d'Auxerre a identifié l'*imperium* à l'un des actes de la nomenclature de Burgundio, l'*impetus* ».

⁴ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, Gembloux, 1942, I, p. 154-155.

⁵ ALBERT LE GRAND, *Commentarii in IV Sententiarum*, éd. Borgnet, t. 27, Paris, II, d. 24, a. 5, ad. 1, p. 402 : « velle autem et impetum facere ad opus, actus sunt voluntatis » ; *Summa theologiae*, P. II, q. 97, p. 222 : « In actibus voluntatis (...) tertio acere impetum ».

⁶ PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, N. Wicki éd., 2 t., Berne, 1985, q. 2, p. 182 : « Item, actus dicitur voluntarius per imperium vel per originem ; verbi gratia velle, eligere dicitur actus voluntarius, nec oportet quod semper precedat tempore velle vel eligere et ita in infinitum. Eodem modo credere vel arbitrari dicitur actus voluntarius, nec necesse est quod per imperium, quopiam si ita, ergo necessario oportet actum actum voluntatis precedere actum rationis, cum e converso sit eo quod voluntas est ordinata est ad rationem. Erit ergo actus voluntatis et non per imperium ; ergo per originem et est rationis ; ergo radix voluntative est in ratione ; ergo ratio est voluntas ».

c) Le commandement de l'acte est le propre de l'homme.

Thomas relève que l'animal, dépourvu de raison, ne possède pas cette capacité³. Il lie la liberté du commandement à la liberté de la raison. En conséquence, il fait du pouvoir de commander ses propres actes le propre de l'homme. Il accorde au commandement de mouvoir à l'action de manière libre. Ainsi, envisage-t-il l'unité de l'action : du point de vue de l'homme, les actes sont décomposés ; du point de vue de l'objet voulu, il ne s'agit que des étapes du processus de retour au principe divin.

Conclusion :

Thomas présente un vrai traité de la liberté humaine⁴. Il introduit des innovations structurelles importantes dans la *Prima Secundae Pars*⁵. G. Lafont a avancé, sans étayer sa théorie, que sa structure est influencée par la condamnation universitaire du 10 décembre 1270⁶. Il est plus certain que son organisation montre l'influence décisive de l'*Éthique*⁷. Pour

¹ GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928, q. 6, resp, p. 60 : « *Respondeo imperare est actus voluntatis elicitive, rationis autem ut praecedentis voluntatis actum consultive, rationis vero actum quendam voluntatis sequentis est denominative ; et quia actus proprie est illius potentiae quae elicit illum, dico quod imperare est proprie actus voluntatis non rationis* ».

² HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, R. Macken éd., q. 6, resp, p. 148.

³ Ia-IIae, éd. Léonine, q. 17, a. 2, resp, p. 63 : « *Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium* ».

⁴ G. LAFONT, *Structure et méthode de la Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1996, 2^e éd., p. 258-263 : « Le sens de la *Prima Secundae* : un traité de la liberté chrétienne ».

⁵ M. D. JORDAN, dans son étude « *Ideals of Scientia moralis and the Invention of the Summa theologia* », in S. Mac Donald et E. Stump éd., *Aquinas's Moral Theory*, Ithaca-London, 1999, p. 84-91, relève quatre innovations majeures : l'enseignement nouveau sur l'âme, la place du traité sur la béatitude, l'importance nouvelle accordée aux passions et la moindre importance de l'enseignement sur la grâce.

⁶ G. LAFONT, *Structure et méthode de la Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1996, 2^e éd., p. 198 : « *Il est extrêmement probable que cet incident a eu ses répercussions dans la présentation de la Ia-IIae* ».

⁷ C. A MAC CLUSKEY, « *Albertus Magnus and Thomas Aquinas on the Freedom of Human Action* », in *Albertus Magnus*, p. 252 : « *If one examines the structure of prima secundae in Summa theologiae, one recognizes its similarity to the Nicomachean Ethics (...) Aquinas's treatment is more elaborate, and there are important differences, of course, but this general pattern illustrates Aquinas's conscious devotion to basic aristotelian moral concepts. Not only does he adopt Aristotle's method of proceeding, but an examination of the*

la première fois, Thomas accorde à l'action à la fois de participer à la liberté et de la constituer¹. Il centre sa réflexion sur les notions de volontaire et d'involontaire et accorde au seul acte volontaire d'être libre parce que résultant d'un principe intérieur. Il fait de la volonté la puissance motrice. D'Aristote, il retient qu'elle est désirante ; d'Augustin, il retient qu'elle est volontaire. Il lui accorde d'être douée d'intention et de capacité de choix et d'être libre de toute contrainte et de toute nécessité. Il propose donc une théorie qui semble volontariste. Néanmoins, le dominicain n'accorde pas à la volonté l'automouvement. Il propose donc une définition de la liberté volontariste et libertarienne.

content of his texts demonstrates his incorporation of Aristotelian ideas in his own theory. Thus, Aquinas's theory appears to be very Aristotelian ».

¹ Il n'est évidemment plus possible de présenter sa doctrine comme « non chrétienne », comme l'a fait A. MAXSON SMITH, dans sa dissertation *The Ground on Non-Catholic Freedom in the Summa theologiae of Thomas Aquinas*, University of Chicago, 1905.

CONCLUSION

La théorie thomasienne de la liberté humaine est-elle volontariste ou intellectualiste ? ; déterministe ? libertarienne ou compatibiliste ?

Il est acquis que Thomas n'est pas déterministe. Dans chacune de ses œuvres, il accorde à l'homme de pouvoir se porter sur des contraires. En revanche, il paraît proposer une théorie compatibiliste sur certains points et déterministe sur d'autres. La difficulté de l'analyse porte sur la nécessité de nature que l'Aquinate admet. Comme R. Imbach et A. Oliva l'ont relevé : « *L'homme n'est pas libre de décider de la fin ultime de son existence, du bonheur auquel il aspire par nature. Cette thèse trace clairement les limites du domaine de la liberté humaine et le champ de pertinence du projet éthique thomasiens* »¹. Si ce cadre conceptuel reste immuable, Thomas ne cesse d'innover et de préciser sa théorie de la liberté : il innove par rapport à ses contemporains dont il n'hésite pas à écarter les théories qu'il juge insatisfaisantes et il précise sa propre pensée, au fur et à mesure des critiques qu'il reçoit et des sources, notamment aristotéliciennes, qu'il découvre.

La diversité et la minutie de l'analyse thomasienne de la liberté humaine défient le résumé. Néanmoins, celle-ci se résume ainsi. Dès son commentaire sur les *Sentences*, l'Aquinate manifeste la volonté d'articuler une définition théologique et une définition philosophique de la liberté. Il centre sa réflexion sur les notions de libre arbitre, de jugement et de choix. Il propose une définition psychologique de la liberté humaine : la liberté est dans l'âme humaine. Il l'associe à la possession du libre arbitre et en fait un pouvoir inamissible de l'homme. Ainsi, confère-t-il à la volonté la maîtrise de ses actes et à l'arbitre la capacité de juger et de choisir. Le dominicain met la liberté psychologique au service d'une éthique de l'acte libre qui doit être volontaire. Il prête au choix d'être libre de toute contrainte et de toute nécessité. Il articule cette éthique dans une métaphysique de l'agir. Il l'insère dans l'histoire du salut humain qui s'articule dans une éthique liée à une métaphysique de l'acte. Il prête à ce choix d'être nécessairement vertueux car seul le choix vertueux permet le retour au principe divin qui, seul, permet l'accomplissement parfait de l'homme dans la béatitude. Sans contestation possible, Thomas présente plusieurs constantes dans sa théorie.

Sans contestation possible également, Thomas modifie sa conception de la liberté de l'homme tout au long de son enseignement. La première évolution est dans la structure de sa

¹ R. IMBACH et A. OLIVA, *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, Paris, 2009, p. 61

démonstration. Le commentaire sur les *Sentences* développe une approche théologique de la liberté de l'homme. De manière classique, les arguments psychologiques et éthiques sont subordonnés à la théologie. En revanche, le *De Veritate* et la *Summa contra Gentiles* offrent des tentatives pour présenter une approche plus métaphysique de la liberté de l'homme. La *Prima Pars*, la question 6 du *De Malo* et la *Prima Secundae Pars* présentent une approche essentiellement psychologique et éthique de la liberté de l'homme. La seconde évolution est dans la conception même de la liberté. D'abord, Thomas définit l'homme comme étant mû de manière externe par la grâce. Puis il théorise cette motion divine comme étant interne. Il ne cesse d'intérioriser la causalité de l'acte. Pour cela, il réaménage sa théorie de la volonté et du libre arbitre. Dans le commentaire sur les *Sentences*, le dominicain accorde la primauté au libre arbitre : il accorde à l'arbitre d'être libre au contraire de la volonté qui porte nécessairement sur le bien. Il fonde la liberté de l'arbitre dans son inamissibilité, son pouvoir d'être *causa sui* et dans son pouvoir de choisir librement. Mais l'Aquinate ne minimise pas le rôle de la *voluntas*. Il lui accorde d'être la faculté motrice et cause du choix. À partir du *De Veritate*, il l'étudie en priorité, en tant que faculté appétitive et motrice de l'âme. Il accorde à la volonté d'être la faculté motrice de l'âme. Sans minimiser l'importance de l'arbitre, il en fait un acte, à savoir le choix de la volonté. Pourtant, il propose une théorie de la passivité de la volonté qui ne peut mouvoir seule l'homme vers sa fin. À partir de la *Prima Pars*, il accorde désormais la primauté à la cause finale, objet de volition qui meut à lui là la fois l'intellect et la volonté. Dans aucune œuvre, Thomas ne fait de la volonté un paradigme. Il n'en propose pas moins une définition aboutie. Il distingue la polysémie de la notion de *potentia* et accorde à la *voluntas* d'être à la fois une puissance et un acte ; précisément, il accorde à la volonté de vouloir naturellement mais librement et de choisir librement. Il maintient, tout en la réaménageant, sa théorie de la passivité de la volonté. Dans le *De Malo* et la *Prima Pars*, il théorise avec précision la différence entre la liberté de spécification et la liberté d'exercice. En définitive, l'Aquinate définit la liberté comme l'apanage de la volonté. Il lui accorde d'être à la fois une faculté volontaire et désirante, d'avoir la maîtrise de ses actes et d'être libre de toute nécessité : la volonté peut vouloir ou ne pas vouloir.

Plusieurs facteurs expliquent l'évolution de la pensée thomassienne. Certes, il est impossible d'évaluer la maturation de la pensée thomassienne au fil des ans et des œuvres mais il est nécessaire d'en tenir compte. Son évolution est plus remarquablement due à une meilleure connaissance de ses sources, notamment aristotéliciennes. Dès le commentaire sur les *Sentences*, l'Aquinate construit sa réflexion en s'appuyant sur le *De anima* et l'*Éthique*. Il

corrige les théories de ses prédécesseurs à la lueur des théories aristotéliennes et écarte les théories de ses contemporains qu'il juge erronées car trop éloignées de sa propre interprétation d'Aristote. Le commentaire sur les *Sentences* et le *De Veritate* sont marqués par les débats sur l'âme rationnelle : dans le premier, Thomas affirme le rôle de l'intellect face au *liberum iudicium voluntate* ; dans le second, il propose une théorie nouvelle de la *voluntas* : il assimile progressivement la *voluntas* augustinienne à la *voluntas* aristotélienne faisant du jugement le choix de la volonté. Dans la *Summa contra Gentiles*, il écarte toutes les interprétations gréco-arabes d'Aristote qu'il juge erronées. Aussi, le dominicain s'oppose-t-il à la fois à ce qu'il estime être des lectures erronées d'Aristote et d'Augustin. Sa relecture du *De anima* et de l'*Éthique* l'amène à affiner sa théorie dans le sens de la liberté de choix. Afin d'écarter sa théorie de tout soupçon de déterminisme, il renonce résolument à toute théorie issue de la *Physique*.

Il est donc impossible de suivre O. Lottin et B. Lonergan dans leur découpage chronologique des œuvres de Thomas. Ceux-ci centrent leur réflexion sur les notions d'arbitre de volonté, de contrainte et de nécessité sans tenir compte de l'évolution structurale de la pensée thomasiennne. Il est donc nécessaire de proposer un découpage plus complexe. Le commentaire sur les *Sentences* n'est aucunement une œuvre mineure dans laquelle le dominicain se montrerait un étudiant servilement attaché au plan des *Sentences* et à l'autorité d'Augustin. La *Summa contra Gentiles* apparaît comme l'œuvre pivot. Dans la *Prima Pars*, Thomas présente une étude construite sur le *De anima*. Dans la *Prima Secundae Pars*, il présente une étude davantage centrée sur l'*Éthique*. Il n'est aucunement envisageable de dissocier ces deux parties d'une même œuvre, indiscutablement complémentaires. Aussi, un nouveau découpage s'impose. Le commentaire sur les *Sentences* présente la liberté comme le libre jugement de la volonté libre de toute contrainte et de toute nécessité. Le *De Veritate* et la *Summa contra Gentiles* présentent la liberté comme le libre jugement de la volonté, libre de toute contrainte et de toute nécessité mais cause seconde articulée à l'action de la cause première. L'ensemble constitué de la *Prima Pars*, de la question 6 du *De Malo* et de la *Prima Secundae Pars* présente la liberté à la fois comme un libre vouloir et un libre choix. Mais la liberté qui résulte d'un acte volontaire et choisi devient l'accomplissement de l'essence de l'homme.

Bien évidemment, Thomas d'Aquin ne rompt pas avec Aristote au profit d'Augustin. Il est acquis que l'Aquinate utilise les théories du Stagirite autant que ses propres idées le lui permettent. Et, il est également possible d'avancer qu'il s'écarte d'Augustin dès que ses idées philosophiques le rendent nécessaire. Le dominicain utilise subtilement ces deux autorités

parfois en les confrontant, parfois en les associant. Son objectif est de suivre l'un ou l'autre autant que cela lui est possible. Au premier abord, l'Aquinate semble proposer une théorie de la liberté humaine très, trop, dispersive. En réalité, il présente un raisonnement construit comme une arborescence. Les autorités d'Augustin et d'Aristote lui permettent de proposer un concept de liberté humaine que le dominicain estime équilibré puisque, de manière permanente, il propose une solution intermédiaire aux différents problèmes auxquels il est confronté. En conséquence, Thomas ne propose ni de théorie de la liberté humaine ni libertarienne ni compatibiliste. Il aurait fallu pour cela qu'il choisisse une autorité au détriment d'une autre. Ce qui n'est pas le cas. Sa théorie a pu être perçue comme compatibiliste car l'Aquinate admet une nécessité imposée par la nature et également être définie comme libertarienne car l'Aquinate accorde toujours le dernier acte libre, à savoir le choix, à la volonté. Le dominicain définit l'être libre comme celui qui est maître de ses actes et qui possède le libre choix. Mais, il ne fait pas du choix un acte indifférent.

La *Summa contra Gentiles* et la question 6 du *De Malo* apparaissent comme des œuvres charnières. Dans la *Summa*, Thomas propose sa définition de la liberté la plus compatibiliste. Dans le *De Malo*, il propose sa définition de la liberté la plus libertarienne avec la théorie de la double liberté de l'acte et de la spécification. Il est donc possible de proposer un autre découpage chronologique de l'évolution de la pensée thomasienne. Le commentaire sur les *Sentences* et le *De Veritate* proposent l'un sous une forme plus théologique et l'autre sous une forme plus philosophique, une définition volontariste dite du dernier mot mais néanmoins compatibiliste de la liberté. La *Summa contra Gentiles* propose une définition intellectualiste et compatibiliste de la liberté. En revanche, la *Prima Pars*, la q. 6 du *de Malo* et la *Prima Secundae Pars* proposent une théorie volontariste et libertarienne de la volonté qui se présente comme théorie du libre vouloir et du libre choix mais de manière non indifférente au bien et au mal.

Les innovations majeures thomasiennes portent sur l'intérêt croissant accordé à la métaphysique et à l'éthique. Dans le commentaire sur les *Sentences*, l'Aquinate propose une définition psychologique de la liberté. Dans le *De Veritate*, il propose une définition psychologique ancrée dans une métaphysique de l'agir. Dans la *Summa theologiae*, le dominicain enracine la liberté éthique dans une liberté psychologique et s'insère dans une métaphysique de l'agir qui permet la réalisation de l'être. La liberté se comprend à la fois comme potentiel à réaliser, comme pouvoir et comme acte dans le cheminement du retour à Dieu. Thomas accorde donc à l'homme d'être libre de devenir libre.

BIBLIOGRAPHIE

INSTRUMENTS DE TRAVAIL

I. Recueils bibliographiques et indexes.

ALARCÓN, E., et alii, *Bibliographia thomistica. 1491-2002*, Pamplona, 2005.

BARDY, G., « Sur les sources patristiques grecques de St. Thomas dans la Ie partie de la *Somme théologique* », in *R.S.P.T.*, 12, 1923, p. 493-502.

BUSA, R., *Opera omnia cum hypertextibus*, CD-Rom, Milano, 1996.

DOBLER, E., *Indirekte Nemesiuszitate bei Thomas von Aquin*, Freiburg, 2002.

HAMESSE, J. dir., *Thesaurus Librorum Sententiarum Petri Lombardi*, Turnhout, 1991.

-et PORTULAPI, E., « Approche lexicographique de l'intentionnalité et de la finalité dans l'œuvre de Thomas d'Aquin », in J. Follon, J. Mac Evoy éd., *Finalité et intentionnalité : doctrine thomiste et perspectives modernes*, Louvain-la-Neuve, 1992, p. 65-91.

LOHR, C. H., *St Thomas Aquinas' Scriptum super Sententias : An Index of Authorities cited*, Avebury, 1980.

II. Lexiques, dictionnaires et encyclopédies.

Dictionnaire des philosophes antiques, R. GOULET dir., 2 t. Paris, 1989-1994.

Dictionnaire critique de théologie, J-Y. LACOSTE dir., Paris, 2007, 3e éd.

Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, 2 t., Paris, 2004, 4^e éd.

Medieval Philosophers, J. HACKETT dir., Detroit-London, 1992.

The Stanford Encyclopedia of Philosophy, E. N. ZALTA dir., <http://plato.stanford.edu>.

DEFERRARI, R. J., et BARRY, M.-I ., *A Lexicon of S. Thomas*, Baltimore, 1949.

MONDIN, B., *Il dizionario del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologne, 1991.

PELLEGRIN, P., *Dictionnaire Aristote*, Paris, 2007.

WUELLNER, B., *Dictionary of Scholastic Philosophy*, Milwaukee, 1956.

SOURCES

I. LES ŒUVRES DE THOMAS.

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

1) Œuvres théologiques.

-*Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet éd., 2 t. (Livres I et II), Paris, 1929, M. F. Moos éd., 2 t. (Livres III et IV), Paris, 1933 et 1947 ; édition électronique : [http : //www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctcorpus.html](http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctcorpus.html) ; trad partielle : R. IMBACH, I. ATUCHA éd., *Amours plurielles. Doctrines du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux à Boccace*, Paris, 2006, p. 172-185.

-*Summa contra Gentiles*, édition Léonine, t. 13-15, Rome, 1918-1926-1930 ; traduction : *Somme contre les Gentils*, V. Aubin, C. Michon, D. Moreau trad., 4 t., Paris, 1999.

-*Summa theologiae*, édition Léonine, t. 4-11, Rome, 1888-1906 ; traductions : *Somme théologique*, 68 t., Paris-Tournai-Rome, 1925s ; 4 t., Paris, 1984-1986.

2) Questions disputées.

-*Quaestiones Disputatae De Veritate*, édition Léonine, t. 22, Rome, 1970-1976 ; traduction partielle : *De la Vérité ou La science en Dieu*, F.-X. Putallaz trad., Fribourg-Paris, 1996.

-*Quaestiones Disputatae De Malo*, édition Léonine, t. 23, Rome, 1982.

-*Quaestiones Disputatae De anima*, édition Léonine, Rome, 1996.

-*Quaestiones de quolibet*, édition Léonine, t. 25/1, Rome-Paris, 1996.

-*Quaestiones Disputatae De Potentia*, édition Parme, t. 8, p. 1-218.

-*Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*, édition Parme, t. 8, p. 425-464.

3) Traités.

-*Contra errores Graecorum*, éd. Léonine, Rome, 1968.

-*Contre Averroès*, A. de Libera trad., Paris, 1994.

-*L'être et l'essence*, A. de Libera éd., Paris, 1996.

-*Sur l'éternité du monde*, O. Boulnois trad., Paris, 2004.

-*De perfectione spiritualis vitae*, éd. Léonine, t. 41/B, Rome.

4) Commentaires de traités philosophiques.

-*Sententia super Physicam*, édition Léonine, t. 2, Rome, 1884 ; trad. : *Commentaire de la Physique*, G. F. Delaporte trad., 2 t., Paris, 2008.

-*Sententia super Metaphysicam*, édition Parme, t. 20, Parme, p. 245-654.

-*Sententia Libri Ethicorum*, édition Léonine, t. 47, Rome, 1969.

-*Sententia Libri De Anima*, édition Léonine, Rome, t. 45/1, 1984 ; traduction : *Commentaire sur le traité De l'âme d'Aristote*, J.-M. Vernier trad., Paris, 2000.

-*Tabula Libri Ethicorum*, éd. Léonine, t. 48/B, Rome, 1971.

-*Expositio Libri Perihermeneias*, édition Léonine, t. 1/1, Rome-Paris, 1989.

-*Super Liber De Causis*, H.-D. Safrey éd., Fribourg, 1954 ; traduction : *Commentaire du Livre des Causes*, B. et J. Decossas trad., Paris, 2005.

-*Super librum Dionysii De divinis nominibus*, édition Parme, t. 15, p. 259-405.

5) Commentaires scripturaires.

-*Expositio super Iob ad litteram*, édition Léonine, t. 26, Rome,

-*Super Epistolas S. Pauli lectura*, R. Cai éd., Rome, 1953.

6) Ecrits de circonstances.

-*Liber de Sortibus*, édition Léonine, Rome, t. 43, p. 229-238.

II. SOURCES SECONDAIRES.

1) Œuvres philosophiques antiques latines et grecques.

ALEXANDRE D'APHRODISE, *In De sensu*, P. Wendland éd., Berlin, 1901.

-*Du destin*, P. Thillet éd., Paris, 2002, 2^e éd.

-*De la providence*, P. Thillet éd., Paris, 2003.

ARISTOTE/ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, A. Mansion éd., 1957 ; trad. : *La Physique*, P. Pellegrin trad., Paris, 2000.

- Peri hermeneias*, L. Minio-Palluelo et G. Verbeke éd., 1965 ; trad. : *Organon, t. 4 : Seconds Analytiques*, J. Tricot trad., Paris, 2000, rééd.
- Ethica Nicomachea*, R.-A. Gauthier éd., 1972-1973 ; trad. : *Éthique à Nicomaque*, J. Tricot trad., Paris, 1990, rééd ; R. Bodéüs trad., Paris, 2004.
- Du Ciel*, P. Moraux trad., Paris, 1965.
- Metaphysica*, G. Vuillemin-Diem éd., 1976 ; trad.: *La Métaphysique*, J. Tricot trad., 2 vol., Paris, 1991, 2^e éd.
- De anima*, Roma, 1984 ; trad. : *De l'âme*, R. Bodéüs trad., Paris, 1993.
- Éthique à Eudème*, V. Décarie, R. Houde-Sauvé trad., Paris-Montréal, 1997.
- The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, D. M. Dunlop éd., Leiden-London, 2005.
- CICÉRON, *Topica*, H. Bomecque éd., Paris, 1924.
- Du Destin*, Paris, A. Yon trad., Paris, 1933.
- De Officiis*, C. Appuhn éd., Paris, 1933.
- De Legibus*, G. de Plival éd., Paris, 1959
- De l'invention*, G. Achard trad., Paris, 1994.
- Le bien et le mal. De finibus*, Paris, 2002.
- Tusculanes*, 2 t., Paris, 2003.
- De diuinatione*, J. Kany-Turpin éd., Paris, 2004.
- EURIPIDE, *Médée*, D. Mesguich trad., Paris, 2008, 1078-1080.
- GALIEN, *Opera*, Venise, 1490.
- MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii Libri VIII*, F. Eyssenhardt éd., Lipsia, 1866.
- OVIDE, *Les Métamorphoses*, J. Chamonard trad., Paris, 1966.
- PLATON, *Phédon*, P. Vicaire trad., Paris, 1983.
- La République*, P. Pachet trad., Paris, 1993.
- Ménon*, M. Canto-Sperber trad., Paris, 1993, 2e éd.
- Gorgias*, M. Canto trad., Paris, 2007, 3e éd.
- PLOTIN, *Sur le volontaire et la Volonté de l'Un*, in *Énnéades 38-41*, L. Brisson et J.-F. Pradeau trad., Paris, 2007.
- PTOLÉMÉE, *Quadripartitum*, B. Locatello éd., Venise, 1493.
- Almagestum*, P. Liechtenstein éd., Venise, 1515.
- SÉNÈQUE, *De ira*, A. Bourgery éd., Paris, 1922.
- De constantia sapientis*, R. Waltz éd., Paris, 1927.
- De la providence*, P. Miscevic trad., Paris, 2003.

SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, P. Pellegrin trad., Paris, 1997.
THEOPHRASTE, *Métaphysique*, J. Tricot trad., Paris, 1948.
THEMISTIUS, *Themistii in libros Aristotelis De anima paraphrasis*, Berlin, 1889, 3^e éd.

2) Œuvres patristiques latines et grecques.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Enchiridion*, P.L. 40.
-*Contra Academicos*, J. Jolivet éd., Paris, 1948.
-*De Spiritu et Littera*, P.L. 41, col. 201-246.
-*Contra Faustum*, éd. J. Zycha, 1891.
-*De bono conjugali*, Paris, 1948.
-*Retractationes*, G. Bardy éd., Paris, 1950.
-*De vera religione*, in *La foi chrétienne*, J. Pegon éd., Paris, 1951.
-*De diversis quaestionibus* 83, G. Bardy et alii éd., Paris, 1952.
-*De Trinitate*, P. Agaësse, A. Solignac éd., Paris, 1955.
-*De Civitate Dei*, Paris, 1959-1960.
-*De duabus animabus contra manicheos*, in *Six traités anti-manichéens*, R. Jolivet, M. Jourjon éd., Paris, 1961.
-*Contra Felicem Manichaeum*, in *Six traités anti-manichéens*, R. Jolivet, M. Jourjon éd., Paris, 1961.
-*De sermone Domini in monte*, A. Mutzenbecher éd., 1967.
-*De nuptiis et concupiscentia*, Paris, 1974.
-*De libero arbitrio*, G. Madec éd., Paris, 1976, 3^e éd.
-*Confessiones*, M. Skurtelle, A. Solignac, E. Trhorel, G. Bouissi éd., Paris, 1992.
-*De natura et gratia*, in *La crise pélagienne*, II, G. de Plival, J. de la Tullaye éd., Paris, 1994.
-*De ordine*, J. Doignon éd., Paris, 1996.
-*De Genesia ad littera*, P. Monat éd., Paris, 2004.
BOÈCE, *De Definitione*, P.L. 64.
-*Super Libri Perihermeneias*, Leipzig, 1880.
-*De Philosophiae Consolatio*, L. Bieler éd., Paris, 1984, 2^e éd. ; traduction : *La Consolation de la Philosophie*, J.-Y. Guillaumin trad., Paris, 2002.
-*Traité de théologie*, A. Tisserand éd., Paris, 2000.
DENYS L'ARÉOPAGITE, *Oeuvres complètes*, M. de Gandillac trad., Paris, 1980, 2^e éd.
GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, 3 t., Paris, 1974-1975.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, J. Laplace trad., Paris, 1944.

JEAN DAMASCÈNE, *De Fide Orthodoxa : Versions of Burgundio and Cerbanus*, E. M. Buytaert éd., New York-Louvain-Paderborn, 1955 ; traduction : *La foi orthodoxe, suivi de Défense des icônes*, E. Ponsoye trad., Suresnes-Paris, 1992.

JÉRÔME, *Est in Epistola 21 ad Damasum*, n°40, P.L. 22.
-*In Hiezechielem*, Turnhout, 1994.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Disputatio cum Pyrrho*, M. Doucet éd., Montréal, 1972.

NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, traduction de Burgundio de Pise, G. Verbeke, J.-R. Muncho éd., Leyde, 1975.

ORIGÈNE D'ALEXANDRIE, *Traité des principes*, Paris, 1976.
-*Contra Celsum*, M. Marcovich éd., Leiden, 2001.

TERTULLIEN, *De anima*, H. Waszink éd., Amsterdam, 1947.
Vulgate, <http://www.thelatinlibrary.com/bible.html>.

3) Œuvres théologiques médiévales latines.

ALAIN DE LILLE, « La somme *Quoniam homines* d'Alain de Lille », P. Glorieux éd., in *A.H.D.L.M.A.*, 28, 1953, p. 113-364.
-*Regule celestis ivris*, N. M. Häring éd., *A.H.D.L.M.A.*, 48, 1981, p. 121-226, 62.
-*Regulae theologiae*, M.-T. d'Alverny éd.,

ALBERT LE GRAND, *De natura boni*, éd. Cologne.
-*Commentarii in IV Sententiarum*, Borgnet éd., 1893-1894.
-*Summa de creaturis*, Borgnet éd., 1895.
- *De Bono*, B. Geyer et alii éd., Münster, 1951
-*De anima*, C. Stroick éd., t. VII/1, Münster, 1968.
-*De quindecim problematibus*, A. Hufnagel éd., t. XVII/1, Münster, 1975, p. 31-44.
-*Super Ethica*, W. Kübel éd., t. XIV, 1/2, Münster, 1968-1987.
-*Livre sur la nature et l'origine de l'âme*, J.-M. Vernier trad., Paris, 2009.

ALCHER DE CLAIRVAUX, *De Spiritu et anima*, P. L. 40, 800.

ALEXANDRE DE HALÈS, *Glossa in quatuor Libri Sententiarum Petri Lombardi*, 4 t., Quaracchi, 1951-1957.

ANSELME DE BESATE, *Rhetorimachia*, éd. K. Manitius, in *Monumenta Germaniae Historica*, Weimar, 1958, p. 61-183.

ANSELME DE CANTORBÉRY, *Le grammairien, De la vérité, La liberté du choix, La chute du diable*, A. Galonnier, M. Corbin, R. de Ravinel éd. et trad., Paris, 1986.

-*L'accord de la prescience, de la prédestination et de la grâce de Dieu avec le libre choix. Prières et méditations*, M. Corbin, H. Rochais éd., Paris, 1988.

ANSELME DE LAON, *Sententie divine pagine*, F. Bliemetzrieder éd., Münster, 1919.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber de praecepto et dispensatione*, J. Leclercq éd., Rome, 1963.

-*L'amour de Dieu, La grâce et le libre arbitre*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd. et trad., Paris, 1993.

BONAVENTURE, *Commentarii in IV Libros Sententiarum*, Quaracchi, 1882-1889.

-*Breviloquium, t. 3 : La corruption du péché*, P. Delhayé éd. et trad., Paris, 1967.

GANDULPHE DE BOLOGNE, *Sententiarum*, éd. De Walter, 1924.

GARNIER DE ROCHEFORT, *Sermones*, n°32, PL 205, 774-779.

GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones Disputatae*, E. Longpré éd., Louvain, 1928.

GÉRARD D'ABBEVILLE, « Le *Quodlibet* 14 », P. Grand éd., *A.H.D.L.M.A.*, 31, 1964, p. 227-269.

GILLES DE ROME, *Errores philosophorum*, J. Koch éd., Milwaukee, 1944.

GODEFROY DE SAINT-VICTOR, *Microcosmus*, P. Delhayé éd., Lille, 1951.

GODESCALC D'ORBAIS, *Responsa de diversis*, éd. C. Lambot, Louvain, 1945.

GUILLAUME D'Auvergne, *De anima*, Rouen, 1574.

-*De Vitiis et Peccatis*, Orléans, 1674.

-*De Virtutibus*, Paris, 1674.

GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea in IV Libri Sententiae*, J. Ribailly éd., Paris-Rome, 1980-1987.

GUILLAUME DE CONCHES, *Das Moraliū Dogma Philosophorum*, J. Holmberg éd., Uppsala, 1929.

GUILLAUME DE LA MARE, *Correctorium Fratris Thomae*, P. Glorieux éd., Kain, 1937.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Disputatio adversus Abelardum Petrum*, P. L. 180.

-*Le Miroir de la foi*, J. Déchanet éd., Paris, 1983.

-*Lettre aux Frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*, J. Déchanet éd., Paris, 1985, 2^e éd.

-*De natura corporis et animae*, M. Lemoine éd., Paris, 1988.

GUILLAUME D'OCKHAM, *Quodlibet*, J. Wey éd., I, 1980.

HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, R. Macken éd., Louvain, 1983.

HERMAN, *Epitome theologiae christianae*, S. Buzzetti éd. Firenze, 1981.

HINCMAR DE REIMS, *De diversa et multiplici animae ratione*, P. L. 125, 923-952.

HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Commentariorum in Hierarchiam Coelestem*, P. L. 175.
-*Sacramentis christianae fidei*, Patrologie Latine 176, col. 173-618.

-*Didascalicon*, C. H. Buttimer éd., Washington, 1939.

ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, t. 1, J. Oroz Reta et M.-A. Marcos Casquero éd., Madrid, 1992.

-*De natura rerum*, G. Becker éd., 1857.

JEAN DE GÊNES, *Catholicon*, Bibliothèque Vaticane, cote Ross 639-640.

JEAN DUNS SCOT, *Ordinatio*, C. Bâlic éd., Vaticano, 1950 s.

JEAN DE FÉCAMP, *De confessio theologiae*, J. Leclercq éd., Paris, 1946.

JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, P. Michaud-Quantin éd., Paris, 1964.

-*Summa de anima*, J.-G Bougerol éd., Paris, 1995 ; traduction : *De l'âme*, J.-M. Vernier trad., Paris, 2001.

JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, C. C. I. Webb éd., Oxford.

JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *De Divina praedestinatione*, G. Madec éd., 1978.

-*De la division de la nature*, F. Bertin éd., 4 t., Paris, 1995-2000.

MONETA DE CREMONE, *Summa Adversus Catharos et Waldenses*, T. A. Ricchini éd., Roma, 1743.

PAPIAS, *Glossarium sive Elementarium doctrinae rudimentum*, Cambridge (Mass), 1990, reprint.

PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, N. Wicki éd., 2 t., Berne, 1985.

PIERRE ABÉLARD, *Ethica or Scito te ipsum*, R. M. Ilgner éd. Turnhout, 2001.

-*Introductio ad theologiam*, PL 178.

PIERRE LOMBARD, *In Epistola ad Romanos*, P. L. 191, 1297 A-1696 C ; P.L. 192, 9 A-520 A.

-*Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata, 2 t., 1971-1981, 3^e éd.

PIERRE-JEAN OLIVI, *Quaestio an in homine sit liberum arbitrium* Peter Nickl éd., Freiburg-im-Breisgau, 2006.

PIERRE DE POITIERS, *Sententiae*, t. 2, Notre Dame, 1950.

PSEUDO-AUGUSTIN, *Hypognosticon*, P. L. 45, col. 1611-1664.

RABAN MAUR, *Commentarium in Ezechielem*, I, P. L. 110

RATRAMNE DE CORBIE, « Liber de anima », in P. DELHAYE, *Une controverse sur l'âme universelle au IX^e siècle*, Lille, 1950.

-« De anima », A. Wilmart éd., *Revue Bénédictine*, 43, 1931, p. 207-223.

RAYMOND DE MARSEILLE, *Tractatus astrolabii*, E. Poulle éd., *Studi Medievali*, 5, 1964, p. 874-900.

ROBERT DE MELUN, *Quaestiones theologice de epistolis Pauli*, R. M. Martin éd., Louvain, 1938.

ROBERT GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, R. C. Dales et S. Gieben éd., London-Oxford, 1982.

-*De Sphaera*, C. Panti éd., Firenze, 2001.

-*Motu supercelestium*, C. Panti éd., Firenze, 2001.

ROBERT KILWARDBY, *De ortu scientiarum*, A. G. Judy éd., London-Toronto, 1976.

ROGER BACON, *Moralis philosophia*, E. Massa éd., Zurich, 1953.

-*De multiplicatione specierum*, D. C. Lindberg éd., Oxford, 1983.

ROLAND BANDINELLUS, *Die Sentenzen Rolands nachmals Papsts Alexander I*, P. A. Gietl. éd., Freiburg, 1891.

SIMON DE TOURNAI, *Disputationes*, J. Warichez éd., Louvain, 1932.

Chartularium Universitatis Parisiensis, H. Denifle, A. Chatelain éd., 2 t., Paris,

La condamnation parisienne de 1277, D. Piché éd., Paris, 1999.

4) Œuvres artiennes médiévales latines.

Anonymi, magistri artium, *Sententia super I et II De anima*, B. C. Bazán éd., Louvain-Paris, 1998.

ANDRÉ LE CHAPELAIN, *Traité de l'amour courtois*, C. Buridant trad., Paris, 1974.

BOÈCE DE DACE, *De Summo Bono*, in *Sur le bonheur*, R. Imbach, I. Fouche éd., Paris, 2005, p. 144-165.

JACQUES DE DOUAI, « Prologue aux Questions sur les *Météorologiques* », cité in R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951, p. 468-469.

SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, B. C. Bazán éd., Louvain-Paris, 1972.

-*Quaestiones super librum de causis*, A. Marlasca éd., Louvain-Paris, 1972.

-*Quaestiones in Metaphysica*, W. Dunphy éd., Louvain-la-Neuve, 1981.

-*Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer éd., Louvain, 1983.

5) Œuvres philosophiques médiévales arabo-juives.

AL-ASHARI, *Kitab al Luma'*, R. J. Mac Carthy, éd., Beyrouth, 1953.

AL BITRÛJÎ, *De motibus celorum*, F. J. Carmody éd., Berkeley, 1952.

ABU MA'SHAR, *Liber introductorii maioris ad scintiam judicii astrorum*, R. Lemay éd., Napoli, 1995.

AL-FARGANI, *Il Libro dell'agregazione delle stelle*, R. Campani éd., Città del Castello, 1910.

AL-KÎNDÎ, « *De Radiis* », M.-T. d'Alverny, F. Hudry éd., *A.H.D.L.M.A.*, 41, Paris, 1974, p. 139-260.

AVEMPACE, « *Risalah al-wada'* », in M. Fakhry éd., *Opera Metaphysica*

AVERROËS, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, F. S. Crawford éd., Cambridge (Mass), 1953 ; trad. partielle : *L'intelligence et la pensée. Grand Commentaire du De anima, Livre III (429 a 10-435 b 25)*, A. de Libera trad., Paris, 1998, 2^e éd.

-*Aristotelis de physico auditu libri octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Francfort, 1962.

-*Commentum Magnum super libro De celo et mundo*, R. Arnzen éd., Leuven, 2003.

AVICENNE/AVICENNA LATINUS, *Liber De Anima seu Sextus de naturalibus*, S. Van Riet éd., 2 t., Louvain-Leyde, 1968.

AVICÉBRON, *Fons Vitae ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundalissino*, C. Baeumker éd., Munster, 1995, reprise.

MAÏMONIDE, *Dux seu director dubitantium*, Bâle, 1520, trad. : *Le Guide des égarés*, S. Munk trad., Paris, 2003, reprise.

Liber de Causis. La demeure de l'être. Autour d'un anonyme, P. Magnard et alii éd., Paris, 1990.

ÉTUDES SECONDAIRES

I. Ouvrages et articles généraux.

1) Sur la philosophie gréco-latine.

ANNAS, J., *Hellenistic Philosophy of Mind*, Los Angeles-Oxford, 1992.

BOULNOIS, O., « La faiblesse sans volonté. Lectures antiques et médiévales de l'*akrasia* », *Cahiers parisiens, Parisian Notebooks, The University of Chicago Center in Paris*, 3, 2007, p. 83-109.

CANTO-SPERBER, M. dir., *Philosophie grecque*, Paris, 2001, rééd.

CLARKE, E., et O'MALLEY, C. D., *The Human Brain and Spinal Cord. A Historical Study Illustrated by Writings from Antiquity to the Twentieth Century*, San Francisco, 1996.

DIHLE, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London, 1982.

DIERAUER, U., « Raison ou instinct ? Le développement de la zoopsychologie antique », in B. Cassin, J.-L. Labarrière éd., *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 3-30.

FRÈRE, J., *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*, Athènes, 1995.

INGHAM, M. B., *La vie de la sagesse. Le stoïcisme au Moyen Âge*, Paris-Fribourg, 2007.

KAHN, C., « Discovering the Will: from Aristotle to Augustine », in *The Question of Eclecticism*, John M. Dillon and A. A. Long éd., Berkeley, 1988, p. 234-259.

KNUUTTILA, S., *Emotions in Ancient and medieval Philosophy*, Oxford, 2006.

LIBERA, A. de, « Epicurisme, stoïcisme, péripatétisme. L'histoire de la philosophie vue par les Latins (XIIe-XIIIe siècle) », in A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal et M. Aouad éd., *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Louvain-Paris, 1997, p. 343-364.

POHLENZ, M., *La liberté grecque*, Paris, 1956.

REPICI, L., *Uomini capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Roma-Bari, 2000.

RICKERT, G. A., *Hekon and Akon in Early Greek Thought*, Atlanta, 1989.

2) Sur la Patristique.

BERCEVILLE, G., « L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin », in *R.S.P.T.*, 1, 2007, p. 129-144.

CARLSON, C. P., *Justification in Earlier Medieval Theology*, The Hague, 1975.

GILBERT, N. W., « The Concept of Will in Early Latin Philosophy », in *Journal of the History of Philosophy*, 1963, p. 17-35.

OSBORN, J., *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, Cambridge, 1976.

3) Ouvrages et articles généraux sur la philosophie gréco-arabe.

ARNALDEZ, R., « Intellectualisme et volontarisme dans la pensée musulmane », in *1274. Année charnière. Mutations et continuités*, Lyon-Paris, 1977, p. 121-129.

-*L'Homme selon le Coran*, Paris, 2002.

BLACK, D. L., « Practical Wisdom, Moral virtue, and Theoretical Knowledge : The problem of the Practical realm in Arabic Philosophy », in B. Bazán et alii dir., *Moral and political Philosophies in the Middle Ages*, New York-Ottawa-Toronto, 1997, p. 451-464.

BUTTERWORTH, C. E., KESSEL, B. E., *The Introduction of Arabic Philosophy in Europe*, Leiden, 1993.

D'ANCONA COSTA, C., dir., *Storia della filosofia nell'islam medievale*, Torino, 2005.

GIMARET, D., *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris-Leuven, 1980.

4) Sur l'université médiévale.

HAAS, M., « Les sciences mathématiques (astronomie, géométrie, arithmétique, musique) comme parties de la philosophie », in C. Lafleur éd., *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du Guide de l'étudiant du ms. Ripoll 109*, Turnhout, 1997, p. 89-107.

LIBERA, A. de, « Faculté des arts ou faculté de philosophie ? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIIIe siècle », in O. Weijers, L. Holtz éd., *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XIVe siècles)*, Turnhout, 1997, p. 429-444.

MEERSSEMAN, G., « *In libris gentilium non studeant*. L'étude des classiques interdite aux clercs au Moyen Âge ? », in *Italia medioevale e umanistica*, I, Padova, 1958, p. 1-13.

VERBEKE, G., « Burgundio de Pise et le vocabulaire latin d'Aristote », in R. Beyers et alii éd., *Tradition et traductions. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Age latin*, Leuven, 1997, p. 37-58.

VERGER, J., « La Faculté des arts : le cadre institutionnel », in O. Weijers, L. Holtz éd., *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XVe siècle)*, Turnhout, 1997, p. 17-42.

5) Sur les controverses du XIIIe siècle.

BATAILLON, L.-J., « Problèmes philosophiques dans les œuvres théologiques », in *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XIVe siècle)*, O. Weijers, L. Holtz éd., Turnhout, 1997, p. 445-453.

BIANCHI, L. dir., *La filosofia nelle Università. Secoli XII-XIV*, Firenze, 1997.

BIANCHI, L., *Il vesco e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990.

-*Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIIIe et XIVe siècles)*, Paris, 1999.

BOSSIER, F., « L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise », in J. Kamesse dir., *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la 'Latinitas'*, Louvain-la-Neuve, 1997, p. 81-116.

BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromance : astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe - XVe siècle)*, Paris, 2006.

BOULNOIS, O. dir., *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris, 1994.

BOULNOIS, O., « Le chiasme. La philosophie chez les théologiens, la théologie chez les artiens », in J. A. Aertsen et A. Speer éd., *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, Berlin-New York, 1998, p. 595-607.

-« Les théories médiévales de l'image II. Le concept de liberté au moyen âge. Volonté et *dominium* (XIIIe-XIVe s) » in *Annuaire de l'E.P.H.E.*, Paris, 2001-2002, t. 110, p. 389-393.

-« Surnaturel », in *Dictionnaire du Moyen Age*, Paris, 2002, p. 1360-1362.

-« Généalogie de la volonté au Moyen Age », in *Annuaire de l'E.P.H.E.*, t. 112, Paris, 2003-2004, p. 321-333.

-« *Causa sui* », in *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, 2006, p. 283-284.

-« La fin de l'action », *Annuaire de l'E.P.H.E.*, t. 115, Paris, 2006-2007, p. 263-274.

-« La liberté d'agir (XIIIe-XIVe s) », in *Annuaire de l'E.P.H.E.*, t. 116, Paris, 2007-2008, p. 249-265.

BOUREAU, A., « L'individu, sujet de la vérité et suppôt de l'erreur. Connaissance et dissidence dans le monde scolastique (vers 1270-vers 1330) », in *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la Modernité*, Paris, 2005, p. 288-306.

-*De vagues individus. La condition humaine dans la pensée scolastique*, Paris, 2008.

BRAGUE, R., *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, 1999.

BRAMS, J., *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Milano, 2003.

CELANO, A. J., « Act of the Intellect or Act of the Will : the Critical Reception of Aristotle's Ideal of Human Perfection in the 13th and Early 14th Centuries », in *A.H.D.L.M.A.*, 57, 1990, p. 93-119.

CHARMASSON, T., *Recherches sur une technique divinatoire : la géomancie dans l'Occident médiéval*, Genève-Paris, 1980.

- DALES, R. C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden-New York-Köln, 1995.
- FERRANDI, M., *L'action des créatures. L'occasionnalisme et l'efficace des causes secondes*, Paris, 2003.
- FRIED, J., *Die abendländische Freiheit vom 10 zum 14 Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*, Sigmaringen, 1991.
- FRIEDMAN, R. L., *In Principio erat Verbum. The Incorporation of Philosophical Psychology into Trinitarian Theology, 1250-1325*, University of Iowa, Thesis, 1997.
- GENEST, J.-F., *Prédestination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle*, Paris, 1992.
- GREGORY, T., « La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIe siècle », in J. E. Murdoch et E. D. Sylla éd., *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht-Boston, 1975, p. 193-218.
- GRUNDEL, J., *Die Lehre von den Umständen des menschlichen Handelns im Mittelalter*, Münster, 1963.
- HACKETT, J., « Astrology and the search for an art and science of nature in the 13th C. », in *Ratio et superstitio*, Louvain-la-Neuve, 2003, p. 117-136.
- HISSETTE, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Paris, 1977.
- « L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277 », in *R.P.A.M.*, 64/1, 1997, p. 3-31.
- JAVELET, R., *Image et ressemblance au douzième siècle. De saint Anselme à Alain de Lille*, 2 t., Paris, 1967.
- « La réintroduction de la liberté dans les notions d'image et de ressemblance conçues comme dynamisme », in *Miscellanea Mediaevalia*, 1971.
- KENT, B., *Virtues of the Will. The Transformation of the Ethics in the Late Thirteen Century*, Washington D. C., 1995.
- KONIG-PRALONG, C., « La causalité de la matière. Polémiques autour d'Aristote au XIIIe-XIVe siècles », in *R.P.L.*, 97, 1999, p. 483-509.
- KOROLEC, J., « L'Éthique à Nicomaque et le problème du libre arbitre à la lumière des commentaires parisiens du XIIIe siècle et la philosophie de la liberté de Jean Buridan », in *Miscellanea Mediaevalia*, 10, 1976, p. 331-348.
- KRETZMANN, N. J., KENNY, A., PINBORG, J. dir., *The Cambridge History of the Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism, 1100-1600*, Cambridge, 1984.

- KUKSEWICZ, Z., « Criticisms of Aristotelian Psychology and the Augustinian-Aristotelian synthesis », in N. Kretzmann et alii éd., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982
- LERNER, M.-P., *Le Monde des sphères, t. 1 : Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, Paris, 2008, 2^e éd.
- LIBERA, A. de, « Averroïsme éthique et philosophie mystique. De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse », in *Filosofia e Teologia nel Trecento*, L. Bianchi éd., Louvain-la-Neuve, 1994, p. 33-56.
- La philosophie médiévale*, Paris, 1998, 3^e éd.
- « Intentio », in *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 722.
- LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 6 t., Gembloux, 1942-1960.
- O'LOUGHLIN, T., « Astrology and Thirteenth Century Philosophy : A New Angle on an Old Problem », in *Milltown Studies*, 33, 1994, p. 89-110.
- MAC LAUGHLIN, M.-M., *Intellectual Freedom and its Limitations in the University of Paris in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, New York, 1997.
- MAIER, A., « Das Problem der *species sensibiles* in medio und die neue Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts », in *Ausgehendes Mittelalter*, t. 2, Roma, 1967, p. 419-451.
- PINGREE, D., « The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe », in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Roma, 1987, p. 57-102.
- PUTALLAZ, F.-X., *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Paris-Fribourg, 1995.
- ROCHE-HUGONNARD, H., « The influence of Arabic astronomy in the medieval West », in R. Rashed et R. Morelon éd., *Enciclopedia of the History of Arabic Science*, t. 1, London-New York, 1996, p. 284-305.
- SÄÄRINEN, R., *Weakness of the Will in Medieval Thought : From Augustine to Buridan*, Leiden-New York-Köln, 1994.
- SOLÈRE, J.-L., « The Ancient and Medieval Conception of Nature », in N. Gregersen, M. Parsons éd., *The Concept of Nature in Science and Theology*, Genève, 1995, p. 40-45.
- STADTER, E., *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, München-Paderborn-Vienna, 1971.
- TROTTMANN, C., *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Paris, 1995.

-« *Comedit, deditque viro suo* ». La syndérèse entre sensualité et intellect dans la théologie morale au tournant du second quart du XIII^e siècle », in *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani*, Turnhout, 2005, p. 161-187.

VAN STEENBERGHEN, F., *La philosophie au XIII^e siècle*, Paris-Louvain, 1991, 2^e éd.

WÉBER, É.-H., *La personne humaine au XIII^e siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Paris, 1991.

WEISHEIPL, J. A., *Nature and Motion in the Middle Ages*, Washington D.C., 1985.

WIELAND, G., *Ethica-Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster, 1981.

WIELOCKX, R., *La discussion scolastique sur l'amour d'Anselme de Laon à Pierre Lombard*, Diss, Université Catholique de Louvain, 1981.

II. Ouvrages articles spécialisés sur Thomas d'Aquin.

1) Ouvrages et articles généraux.

CORBIN, M., *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974.

EMERY, G., « St Thomas d'Aquin et l'Orient chrétien », in *Nova et Vetera*, 74/4, 1999, p. 19-36.

GILSON, É., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1997, 6^e éd.

IMBACH, R., et OLIVA, A., *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, Paris, 2009.

INGLIS, J., « Freiheit, liberté, or Free Choice : The recovery of Aquinas after 1848 as interpretation or misinterpretation », in P. van Geest, H. Goris, C. Leget éd., *Aquinas as authority*, Utrecht-Leuven, 2002, p. 109-122.

KRETZMANN, N. ; STUMP, E., *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, 1994.

LAFONT, G., *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1996, 2^e éd.

MONDIN, B., *St Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, The Hague, 1975.

PATFOORT, A., « L'unité de la *Ia Pars* et le mouvement interne de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin », in *R.S.P.T.*, 47/4, 1963, p. 513-544.

PESCH, O.-H., *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, Paris, 1994.

RENAULT, L., *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, Paris, 1995.

SECKLER, M., *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris, 1967.

STUMP, E., *Aquinas*, London-New York, 2005.

TORRELL, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris-Fribourg, 2002, 2^e éd.

-« Thomas d'Aquin », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, t. 2, 4^e éd., p. 1947-1954.

VAN STEENBERGHEN, F., *Le thomisme*, Paris, 1992, 2^e éd.

WALSH, L. G., « Liturgy in the Theology of St. Thomas », in *The Thomist*, 38, 1974, p. 557-583.

2) Sur l'ontologie thomassienne.

BIGGER, C. P., « St Thomas on Essence and Participation », in *The New Scholasticism*, 62, 1988, p. 339-348.

CHAVARRI, E., *La condicion humana en Tomas de Aquino*, Salamanca, 1994.

COMPOSTA, D., « La liberta umana e le Sue Dimensioni », in *Doctor Communis*, 35, 1992, p. 86-93.

CRUZ CRUZ, J., *Ontologia del amor en Tomas de Aquino*, Pamplona, 1999.

DEWAN, L., « Thomas Aquinas and Being as a Nature », in *Acta Philosophica*, 12, 2003, p. 123-135.

DUBARLE, D., *L'ontologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1996.

EMERY, G., « L'unité de l'homme, âme et corps chez Thomas d'Aquin », in *Nova et Vetera*, 75/2, 2000, p. 51-76.

FABRO, C., *Participation et causalité chez Thomas d'Aquin*, Louvain, 1961.

FETZ, R. L., *Ontologie der Innerlichkeit. Reditio completa und processio interior bei Thomas von Aquin*, Fribourg, 1975.

FINANCE, J., de, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Rome, 1965, 3^e éd.

GAGNEBET, M.-R., « L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains », in *R.T.*, 1948, 48/3, p. 394-446.

GEIGER, L.-B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1953, 2^e éd.

-« L'homme image de Dieu. A propos de *Summa theologiae*, Ia, 93, 4 », in *Penser avec Thomas d'Aquin*, Paris-Fribourg, 2000, p. 111-138.

GILLON, L.-B., « Primacia del appetito universal de Dios según Santo Tomas », in *Ciencia tomista*, 63, 1942, p. 329-341.

HUMBRECHT, T.-D., « La Nature blessée par le péché originel chez saint Thomas d'Aquin », in M.-B. Borde éd., *Le Mystère du mal, péché, souffrance et rédemption*, Toulouse, 2001, p. 277-293.

LAPORTA, J., *La destinée de la nature humaine selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1965.

LIEBANA, M. R., « La noción intensiva de esse », in *Analogia*, 11, 1997, p. 209-217.

MERRIELL, D. J., *To the Image of the Trinity. A Study in the Development of Aquinas Teaching*, Toronto, 1990.

MICHEL, E., *Nullus potest amare aliquid incognitum. Ein Beitrag zur frage des Intellektualismus bei Thomas von Aquin*, Freiburg, 1979.

MILLET, L., « Analogie et participation chez saint Thomas d'Aquin », in *Etudes philosophiques*, 3-4, 1989, p. 371-383.

MONDIN, B., « La dottrina della *imago Dei* nel commento alle *Sentenze* », in *Studi Tomistici*, 2, 1974, p. 230-247.

MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2008, rééd.

3) Sur la psychologie thomasienne.

AERTSEN, J. A., « Natur Mensch und der Kreislauf der Dinge bei Thomas von Aquin », in *Mensch und Natur im Mittelalter*, Berlin-New York, 1991, p. 143-160.

BARAD, J. A., *Aquinas on the Nature and Treatment of Animals*, San Francisco-London, 1995.

BARZAGHI, G., « La 'passio tristitiae' secondo S. Tommaso. Un esempio di analista realista », in *L'essere, a ragione, la persuasione*, Bologna, 1994, p. 167-177.

BAZÁN, B. C., « Le *Commentaire* de S. Thomas d'Aquin sur le *Traité De l'âme* », in *R.S.P.T.*, 69, 1985, p. 521-547.

CHARLIER, L., « Puissance passive et désir naturel selon S. Thomas », in *E.T.L.*, 7, 1930, p. 5-28 ; 639-662.

CORBIN, M., *Du libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1992.

- DEWAN, L., « Real Distinction between Intellect and Will » in *Angelicum*, 57, 1980, p. 557-593.
- EARDLEY, P. S., « Thomas Aquinas and Giles of Rome on the Will », in *Review of Metaphysics*, 56, 2003, p. 835-862.
- GALLAGHER, D. M., « Thomas on Will as Rational Appetite », in *Journal of the History of Philosophy*, 29/4, 1991, p. 559-584.
- « The Will and Its Acts (*Ia-IIae*, q. 6-17) », in S. Pope éd., *The Ethics of Aquinas*, Washington D.C., 2002, p. 67-89.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., « L'appétit naturel et la puissance obédientielle », in *R.T.*, 1928, p. 474-478.
- HARPER, A. W. J., « St. Thomas and Free Will », in *Indian Philosophical Quarterly*, 7, 1979, p. 93-99.
- HAUSE, J., « Thomas Aquinas and the Voluntarists », in *Medieval Philosophy and Theology*, 6, 1997, p. 167-182.
- HOFFMANN, T., « Aquinas and Intellectual Determinism : The Test Case of Angelic Sin », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2007, p. 123-156.
- INNIS, W., « Spontaneity in the *Summa* : St Thomas Free choice », in *Aquinas*, 38/3, 1995, p. 575-592.
- KENNY, A., *Aquinas on Mind*, London-New York, 1994.
- LAPORTA, J., « Pour trouver le sens exact des termes *appetitus naturalis*, *desiderium naturale*, *amor naturalis*., etc., chez Thomas d'Aquin », in *A.H.D.L.M.A.*, 40, 1973, p. 37-95.
- LIBERA, A. de, *L'Unité de l'intellect de Thomas d'Aquin. Commentaire du De unitate intellectus contra averroïstas de Thomas d'Aquin*, Paris, 2004.
- LOTTIN, O., « Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin », in *R.T.*, 12, 1929.
- « La preuve de la liberté humaine chez S. Thomas d'Aquin », in *R.T.A.M.*, 23, 1956, p. 323-330.
- MAC DONALD, S., « Aquinas Libertarian Account of Free Choice », in *Revue Internationale de Philosophie*, 204/2, 1998, p. 309-328.
- MANTEAU-BONNAMY, H.-M., « La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin. La datation de la *Question Disputée De Malo* », in *A.H.D.L.M.A.*, 46, 1979, p. 7-34.
- O'CALLAGHAN, J.-P., « *Imago Dei*. A Test Case for St Thomas's Augustinianism », in *Aquinas the Augustinian*, Washington D. C., 2007, p. 107-115.
- PASNAU, R., *Aquinas or Human Nature : a Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75-89*, Cambridge, 2002.

PINON, M., *The Nature and the Causes of the Psychological Freedom or Psychical Mastery of the Will over its Acts in the Writings of St. Thomas*, Thesis, Manila, 1975.

RIESENHUBER, K., *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, München, 1971.

-« The Bases and Meanings of Freedom in Thomas Aquinas », in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 48, 1974, p. 99-111.

-« Der Wandel des Freiheitsverständnisses von Thomas von Aquin zur frühen Neuzeit », in *Rivista di Filosofia Neo-scholastica*, 66, 1974, p. 946-974.

ROBIGLIO, A. A., *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Milano, 2002.

SECKLER, M., *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz, 1951.

VERBEKE, G., « Le développement de la vie volitive d'après s. Thomas », in *R.P.L.*, 56, 1958, p. 5-34.

WALGRAVE, J. H., « *Instinctus Spiritus Sancti*. Een proeve tot Thomas-interpretatie », in *E.T.L.*, 45, 1969, p. 417-431.

WELP, D., *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin*, Freiburg, 1979.

4) Sur l'éthique thomasiennne.

ABBA, G., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della doctrina morale di San Tommaso d'Aquino*, Roma, 1983.

ARGÜELLO, S., *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Pamplona, 2005.

BARAD, J. A., « Aquinas on the role of motion in moral judgment and activity », in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, II, 1997, p. 642-653.

BAUMANN, K., « The Concept of Human Acts Revisited. St Thomas and the Unconscious in Freedom », in *Gregorianum*, 80/1, 1999, p. 147-171

BELMANS, T. G., « Le jugement prudentiel chez saint Thomas. Réponse à R. Mac Inerny », in *R.T.*, 85, 1985, p. 414-420.

BERMUDES, T.G., « Hijos de Dios por la gracia en los comentarios de Santo Tomas en las cartas paulinas », in *Studici tomistici*, 45, 1992, p. 78-89.

BIFFI, I., *Teologia, Storia e Contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Milano, 1995.

BORGONOVO, G., *Sinderesi et coscienza nel pensiero di san Tommaso d'Aquino. Contributi per un 'ridimensionamento' della coscienza morale nelle teologia contemporanea*, Fribourg, 1996.

BROCK, S. L., « What is the Use of *Usus* in Aquinas' Psychology of Action », in B. C. Bazán éd., *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, New York-Ottawa-Toronto, 1995, p. 654-664.

-*Action and Conduct. Thomas Aquinas and the theory of Action*, Edinburgh, 1998.

BUTERA, G., *Thomas Aquinas on Reason's Control of the Passions in the Virtue of Temperance*, Thesis, The Catholic University of America, Washington, 2001.

CALDARA, R. T., *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1980.

CARBONRE, G., « *Homo viator et peregrinus* dans les œuvres de S. Thomas d'Aquin », in *Nova et Vetera*, 75/4, 2000, p. 63-76.

CONNELL, D., « St Thomas on Reflection and Judgement », in *Irish Theological Quarterly*, 45/4, 1978, p. 234-247.

COOK, E., *Deficient cause of moral evil according to Thomas Aquinas*, Washington D. C., 1995.

DEWAN, L., « St Thomas and the Causes of Free Choice », in *Acta Philosophica*, 8, 1999, p. 87-96

-« Wisdom as Foundational Ethical Theory in St Thomas Aquinas », in *The Bases of Ethics*, W. Sweet éd., Milwaukee éd., 2001, p. 39-78.

DINGJAN, F., *Discretio : Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, Assen, 1967.

DURAND, E., « L'intentionnalité de la volonté en son acte d'amour selon Thomas d'Aquin », in T.-D. Humbrecht dir., *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2010, p. 215-235.

ELDERS, L., « La doctrine de la conscience de saint Thomas d'Aquin », in *R.T.*, 83, 1983, p. 533-557.

-« St Thomas Aquinas Commentary on the *Nicomachean Ethics* », in L. Elders, K. Hedwig éd., *The Ethics of St Thomas Aquinas*, t. 1, Bruges-Paris, 1987, p. 9-49.

ESCHMANN, I., *The Ethics of Saint Thomas Aquinas*, Toronto, 1997.

FLANNERY, K. L., *Acts Amid Precepts. The Aristotelian Logical Structure of Thomas's Aquinas Moral Theory*, Washington D. C., 2001

FORMENT, « Las definiciones tomasianas de virtud », in B. Bazán et alii éd., *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, II, 1997, p. 665-675.

GALLAGHER, D. M., *Thomas Aquinas and the Causes of Human Choice*, Diss, Catholic University of America, 1988.

-« Aquinas on Moral Action: interior and exterior Acts », in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1990, 64, p. 118-129.

-« Free Choice and Free Judgement in Thomas Aquinas », in *Archiv für Geschichte Philosophie*, 76, 1994, p. 247-277.

GARCEAU, B., *Judicium. Vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Montréal, 1968.

GILSON, É., « Sur la problématique thomiste de la vision béatifique », in *A.H.D.L.M.A.*, 31, 1964, p. 67-88.

HAMONIC, T.-M., « Obligation et devoir dans la morale de saint Thomas », in T.-D. Humbrecht dir., *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2010, p. 273-316.

HOFFMANN, T., « Moral Action and Human Action : End and Object in Aquinas in Comparison with Abelard, Lombard, Albert and Scotus », in *The Thomist*, 67, 2003, p. 73-94.

-« Voluntariness, Choice and Will in the Ethics Commentaries of Albert the Great and Thomas Aquinas », in *Documenti e Studi sulle tradizione filosofica medievale*, 17, 2006, p. 71-92.

JOHNSON, M., « St Thomas and the 'Law of sin' », in *Recherches de Théologie et Philosophies Médiévales*, 2000, 67/1, p. 80-95.

JORDAN, M. D., « Aquinas's Construction of a Moral Account of the Passions », in *F.Z.P.T.*, 33, 1986, p. 71-97.

-« Ideals of *Scientia moralis* and the Invention of the *Summa theologia* », S. Mac Donald et E. Stump éd., *Aquinas's Moral Theory*, Ithaca-London, 1999, p. 79-97.

KEENAN, J., « Distinguishing Charity as Goodness and Prudence as Rightness. A Key to Thomas' *Secunda Pars* », in *The Thomist*, 56, 1992, p. 407-426.

KENT, B., « Aquinas and Weakness of Will », in *Philosophy and Phenomenological Research* 75, 2007, p. 70-91.

KING, P., « Aquinas on the Passions », in S. Mac Donald et E. Stump éd., *Aquinas' Moral theory : Essays in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca-London, 1999, p. 101-132.

KLUBERTANZ, G. P., « The Root of Freedom in St Thomas' Later Works », in *Gregorianum*, 42, 1961.

KLUXEN, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg, 1980, 2e éd.

KRETZMANN, N., « Lex iniusta non est lex : Laws on Trial in Aquinas' Court of Conscience », in *The American Journal of Jurisprudence*, 33, 1998, p. 9-122.

MAC DONALD, S. P., « Aquinas's Libertarian Account of Free Choice », in *Revue Internationale de Philosophie*, 52, 1998, p. 309-328.

MAC INERNY, R. M., *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, Washington D.C., 1992.

- MALIK, J., « Der Begriff des Strebens bei Thomas von Aquin », in *Philosophie Jahrbuch*, 70, 1962-1963, p. 34-65.
- MAXSON SMITH, A., *The Grounds of Non-Catholic Freedom in the Summa theologiae of Thomas Aquinas*, Diss, Université de Chicago, 1905.
- MINER, R. C., « Non-aristotelian Prudence in the *Prima Secundae* », *The Thomist*, 64/3, 2000, p. 401-422.
- MONGILLO, D., « La Cocezione dell'Uonmo nel prologo della *Ia-IIae* », in *De Homine : Studia hodiernae anthropologia*, t. 2, Roma, 1972, p. 227-231.
- MURILLO, J. I., « Habito y libertad en Tomas de Aquino », in B. C. Bazán, E. Andujar, L. G. Sbrorchi éd., *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, Ottawa-Las Vegas, 1996, p. 281-285.
- MURPHY, C. E., « Aquinas on Our Responsibility for Our Emotions », in *Medieval Philosophy and Theology*, 8, 1999, p. 163-205.
- NEELSO, D. M., *Priority of Prudence : virtue and natural law in Thomas Aquinas and the implication for modern ethics*, Pennsylvania University Press, 1992.
- OEING-HANHOFF, L., « Zur thomistischen Freiheitslehre », in *Scholastik*, 1956, p. 161-181.
- O'NEIL, C. E., « L'homme ouvert à Dieu (*capax Dei*) », in *Humain à l'image de Dieu. La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie*, Genève, 1989, p. 241-260.
- PINCKAERS, S., « Le rôle de la fin dans l'action morale selon saint Thomas », in *R.S.P.T.*, 3, 1961, p. 393-421.
- « Liberté et préceptes dans la morale de saint Thomas », in L. Elders et K. Hedwig dir., *Lex et libertas. Freedom and law according to St. Thomas Aquinas*, Rome, 1987, p. 15-24.
- « L'instinct et l'Esprit au cœur de l'éthique chrétienne », in C. J. Pinto de Oliveira éd., *Novitas et veritas vitae. Aux sources du renouveau de la morale chrétienne*, Fribourg, 1991, p. 213-223.
- « La voie spirituelle du bonheur selon saint Thomas d'Aquin », in C.-J. Pinto de Oliveira éd., *Ordo sapientiae et amoris*, Fribourg, 1993, p. 267-284.
- « Human Freedom according to St. Thomas Aquinas », in *The Sources of Christian Ethics*, Washington D. C., 1995, p. 379-99.
- « The Sources of the Ethics of St. Thomas », in J. Pope éd., *The Ethics of Aquinas*, Washington D. C., 2002, p. 17-29.
- PINTO DE OLIVEIRA, C. J., « Image de Dieu et dignité humaine », in *F.Z.P.T.*, 27, 1980, p. 401-436.

-« *Ordo rationis, ordo amoris*. La notion d'ordre au centre de l'univers éthique de S. Thomas », in C.-J. Pinto de Oliveira dir., *Ordo sapientiae et amoris*, Fribourg, 1993, p. 285-302.

PRICE, J. L., « Mistakes of Fact and Agent Voluntariness : Aristotle, Aquinas and Conformity to Will », in *The Modern Schoolman*, 80, 2003, p. 88-113.

PUTALLAZ, F.-X., *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1991.

REINHARDT, E., *La dignidad del hombre en cuento imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Pamplona, 2005.

ROSS, J., « Aquinas's Exemplarism, Aquinas's Voluntarism », in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 64, 1990, p. 171-198.

SALVAT, J.-C., *La liberté dans la morale de saint Thomas d'Aquin*, Mémoire de Licence, Fribourg, 1989.

SCHOCKENHOFF, E., *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz, 1987.

SENTIS, L., *Saint Thomas d'Aquin et le Mal*, Paris, 1992.

-« La lumière dont nous faisons usage. La règle de la raison et de la loi divine selon Thomas d'Aquin », in *R.S.P.T.*, 79/1, 1995, p. 49-69.

SHERWIN, M. S., *By Knowledge and by Love : Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, Washington D. C., 2005.

SIWEK, P., « La conscience du libre arbitre dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin », in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*, Louvain-Paris, 1960, p. 595-600.

SOMME, L.-T., « La colère en question(s) », in T.-D. Humbrecht, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2010, p. 356-378.

STEEL, C., « Natural Ends and Moral Ends according to Thomas Aquinas », in J. Follon, J. Mac Evoy éd., *Finalité et intentionnalité : doctrine thomiste et perspectives modernes*, Louvain-la-Neuve, 1992, p. 113-126.

SULLIVAN, D. F., « The doctrine of double effect and the domains of moral responsibility », in *The Thomist*, 64/3, 2000, p. 423-448.

VERBEKE, G., « Arts libéraux et morale d'après saint Thomas », in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Montréal-Paris, 1963, p. 653-661.

WALGRAVE, J. H., « Reason and Will in Natural Law », in L. Elders, K. Hedwig éd., *Lex et libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*, Rome, 1987, p. 67-81.

WÉBER, É.-H., « L'enchaînement vertu-liberté », in *Angelicum*, 54, 1977, p. 377-393.

-« Le bonheur dès à présent, fondement de l'éthique selon Thomas d'Aquin », in *R.S.P.T.*, 78, 1994, p. 389-413.

WESTBERG, D., « Aquinas and the process of human action », in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, II, 1995, p. 816-825.

5) Sur la physique thomasienne.

AUBERT, J.-M., « Le monde physique en tant que totalité et la causalité universelle selon saint Thomas d'Aquin », in L. Elders dir., *La philosophie de la nature de saint Thomas d'Aquin*, p. 82-106.

DECLoux, S., *Temps, Dieu et liberté dans les commentaires aristotéliens de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1967.

DEWAN, L., « St Thomas and the Possibles », in *New Scholasticism*, 53, 1979, p. 76-85.

EMERY, G., « *Ad aliquid*. La relation chez Thomas d'Aquin », in T.-D. Humbrecht, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2010, p. 113-135.

JALBERT, G., *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs*, Ottawa, 1961.

LEGRAND, J., *L'Univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas*, 2 vol., Paris-Bruxelles, 1946.

LITT, T., *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1963.

MAC INTOSH, J. J., « Aquinas on Necessity », in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 3, 1998, p. 371-403.

MAKIN, S., « Aquinas, Natural Tendencies and Natural Kinds », in *The New Scholasticism*, 63, 1989, p. 253-274.

MANZANEDO, M. F., « El hombre como *Microcosmos* según Santo Tomas », in *Angelicum*, 56, 1979, p. 62-92.

MARLING, J. M., *The Order of Nature in the Philosophy of St Thomas Aquinas*, London, 2008.

MONTANARI, G., *Determinazione e libertà in san Tommaso d'Aquino*, Roma, 1962.

NICOLAS, M.-J., « L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin », in *R.T.*, 74/4, 1974, p. 533-590.

WRIGHT, J. H., *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Roma, 1957.

6) Sur la métaphysique thomasienne.

- BARZAGHI, G., « La nozione de creazione in S. Tommaso d'Aquino », in *Divus Thomas*, 3, 1992, p. 62-81.
- DEWAN, L., « St Thomas Metaphysics and Formal Causality », in *Laval théologique et métaphysique*, 36, 1980, p. 255-314.
- FISCHER, M. R., « El orden al Bien y la libertad humana », in *Revista Patristica et Mediaevalia*, vol. 7, 1986, p. 65-82.
- LOTTIN, O., « Liberté humaine et motion divine de s. Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277 », in *R.T.A.M.*, 7, 1935, p. 52-69 ; p. 156-173.
- MAC EVOY, J., « Le primat de la cause finale chez S. Thomas d'Aquin », in J. Follon, J. Mac Evoy éd., *Finalité et intentionnalité : doctrine thomiste et perspectives modernes*, Louvain-la-Neuve, 1992, p. 93-111.
- MONGILLO, D., et BINOTTI, G., « Il problema del fine : S. Tommaso *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 1 ermeneutica », in *Les philosophies éthiques et politiques au Moyen Age*, II, 1995, p. 1093-1100.
- PILSNER, J. *The Specification of Human actions in St Thomas Aquinas*, Oxford, 2006.
- ROREM, P., « 'Procession and Return' in Thomas Aquinas and his Predecessors », in *The Princeton Seminary Bulletin*, 13, 1992, p. 147-154.
- WIPPEL, J.-F., « Thomas Aquinas and the Axiom 'What is received is received according to the mode of the receiver' », in R. Link-Salinger et alii éd., *A Straight Path. Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Washington D. C., 1988, p. 279-289.

7) Sur la prescience, la grâce, la providence et la prédestination.

- ARFEUIL, J.-P., « Le dessein sauveur de Dieu. La doctrine de la prédestination selon Thomas d'Aquin », in *R.T.*, 74, 1974, p. 591-641.
- BELMANS, T. G., « L'immutabilité de la loi naturelle selon saint Thomas », in *R.T.*, 87/1, 1987, p. 23-44.
- BERMUDEZ, C., « Predestinazione, grazia e libertà nei commenti di san Tommaso alle lettere di san Paolo », in *Annales theologici*, 4, 1990, p. 399-421.
- BOUILLARD, H., *Conversion et Grâce et chez St Thomas d'Aquin*, Paris, 1944.
- BROWN, O. J., *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas*, Toronto, 1981.
- BURRELL, D., *Aquinas : God and Action*, Notre Dame (Indiana), 1979.

CHARDONNENS, D., *L'homme sous le regard de la providence. Providence de Dieu et condition humaine selon l'Exposition littérale sur le Livre de Job de Thomas d'Aquin*, Paris, 1997.

CONGAR, Y., « *Preaeterminare et praedeterminatio* chez saint Thomas », in *R.S.P.T.*, 23, 1934, p. 363-371.

DEWAN, L., « St Thomas and the Causality of God's Goodness », in *Laval théologique et philosophique*, 34, 1978, p. 291-304.

DI BLASI, F., *God and the Natural Law : A reading of Thomas Aquinas*, London, 2006.

GORIS, H.-J., *Free Creatures of an Eternal God. Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*, Utrecht-Leuven, 1996.

LONERGAN, B., *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Toronto, 2005, rééd.

MAC GINN, B., « The Developpment of the Thought of Thomas Aquinas on the Reconciliation of Divine Providence and the Contingent Action », in *The Thomist*, 39/4, 1975, p. 741-752.

MAGGI DE GANDOLFI, M. C. D., « Providencia y prudencia », in *Doctor Communis*, 50/3, 1997, p. 247-257.

MOONAN, L., « St Thomas on divine power », in *Atti del convegno internazionale per il VII centenario di Tommaso d'Aquino*, III, Roma-Napoli, 1974, p. 366-407.

PALUCH, M., *La profondeur de l'amour divin. La prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2004.

TORRELL, J.-P., « La vision de Dieu *per essentiam* selon saint Thomas d'Aquin », in *Recherches thomasiennes*, Paris, 2000, p. 177-197.

-« Nature et grâce chez Thomas d'Aquin », in *R.T.*, 101/1-2, 2001, p. 167-202.

-« Dieu conduit toutes choses vers leur fin. Providence et gouvernement divin chez Thomas d'Aquin », in *Ende und Vollendung Eschatologie Perspektiven im Mittelalter*, Berlin-New York, 2002, p. 561-594.

IV. Ouvrages et articles sur les autres auteurs.

1) Sur l'Ancien et le Nouveau Testament.

a) L'Ancien Testament.

ARTUS, O., « La loi, un concept théologique ? Approche de la compréhension biblique de la Loi dans la *Torah* », in P. Bordeyne éd., *Bible et morale*, Paris, 2003, p. 163-177.

-« Péché (*Bible*) », in *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, 2005, p. 1674.

BAUDRY, G.-H. *Le Péché dit originel*, Paris, 2000.

BEAUCAMP, E., « Péché dans l'Ancien Testament. Le vocabulaire hébraïque », in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. VII, Paris, 1961.

BRAGUE, R., *La loi de Dieu, histoire philosophique d'une alliance*, Paris, 2005.

BUIS, P., *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, Paris, 1976.

CARMICHAEL, C. M., *The Spirit of the Biblical Law*, Athens, 1996.

CAZELLES, H., « Loi israélite », in *Dictionnaire de la Bible* (supplément), 5, 1957, p. 503.

CHAPMAN, B., *The Law and the Prophets*, Tübingen, 2000.

DION, P.-E., « Ressemblance et image de Dieu », in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. X/1, Paris, 1981, 375-403 : « Ancien Testament ».

DUBARLE, A.-M., *Le Péché originel dans l'Ecriture*, Paris, 1967.

GESCHE, A., « Dieu et le mal », in J. Vermeulen et alii, *Péché collectif et responsabilité*, Bruxelles, 1986, p. 69-122.

HIMBAZA, I., *Le Décalogue et l'histoire du texte*, Göttingen-Fribourg, 2004.

HADOT, J., *Penchant mauvais et volonté libre dans la Sagesse de Ben Sira*, Bruxelles, 1970.

LAWSON, J. N., *The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millenium*, Wiesbaden, 1994.

LÉMONON, J.-P., « Loi et Justification », in *Paul de Tarse*, Paris, 1996, p. 269-292.

LOHFINK, N., « Les lois du *Pentateuque* dans le contexte des législations du Proche-Orient ancien », in *Transversalité*, 70, 1999, p. 132-133.

MICHON, C., « Je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais », in R. Lefevre et A. Tordesillas dir, *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi ; Perspectives antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, 2009, p. 175-189.

MINOIS, G., *Les origines du mal. Histoire du péché originel*, Paris, 2002.

RYAN, T. F., *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, Notre Dame, 2000.

VAN DER TOORN, K., *Sin and Sanction in Israël and Mesopotamia*, Assen, 1985.

VERMEYLEN, J., « Fatalité du mal et responsabilité morale au regard de la *Bible* », in J. Vermeylen et alii, *Péché collectif et responsabilité*, Bruxelles, 1986, p. 35-67.

b) Les Évangiles.

AUBERT, J.-M., et alii, *La Loi de la liberté. Evangile et morale*, Paris, 1972.

BOVON, F., « La Loi dans l'œuvre de Luc », in *La loi dans l'un et l'autre Testament*, Paris, 1997, p. 206-225.

DUNN, J. D. G., *Jesus, Paul and the Law*, London, 1990.

LAMBRECHT, J., 'Eh bien ! Moi je vous dis' : *le discours programme de Jésus* (Mt 5-7 ; Luc 6, 20-49), Paris, 1986.

MEIER, J. P., *Un certain Juif Jésus. Les données de l'histoire, t. 4 : La loi et l'amour*, Paris, 2009.

TORRELL, J.-P., « Le portrait de Jésus dans les *Évangiles*, IV : Un homme libre », in *Sources*, 20, 1994, p. 65-71.

c) Les Épîtres pauliniennes.

ALETTI, J.-N., *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris, 1998.

BARCLAY, W. B., *Christ in You : A Study in Paul's Theology and Ethics*, Lanham, 1999.

BECKER, J., *Paul. L'apôtre des nations*, Paris-Montréal, 2008, rééd.

BERCEVILLE, G. ; SON, E. S., « Exégèse biblique, théologie et philosophie chez Thomas d'Aquin et Martin Luther », in *R.S.R.*, 91/3, 2003, p. 373-395.

CAMPBELL, W., « Christ the End of the Law : *Romans* 10, 4 in Pauline Perspective », in E. A Livingstone dir., *Studia Biblica*, Sheffield, 1980, p. 73-81.

CAUSSE, J.-D., « Loi de vie et loi de mort : où passe la frontière qui les distingue ? », in *R.S.R.*, 317/3, 2008, p. 361-370.

ELDERS, L. J., « Saint Thomas et saint Paul », in *Sapientiae*, 104, 2008, p. 24-28.

KENT, B., « Does Virtue make it easy to be good ? The Problematic case of St. Paul », in B. C. Bazán, E. Adujar éd., *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, II, New York-Ottawa, 1995, p. 723-732.

KRETZMANN, N., « Warring against the Law of My Mind : Aquinas on *Romans* 7 », in T. V. Morris éd., *Philosophy and the Christian Faith*, Notre Dame (Indiana), 1988, p. 172-195.

KÜMMEL, G. W., *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*, München, 1974.

MAINVILLE, O., « La doctrine au service de l'éthique. Le cas de *Rm* 3, 21-31 », in J. Schlosser dir., *Paul de Tarse*, Paris, 1996,

PESCH, O.-H., « Paul as Professor of Theology. The Image of the Apostle in St. Thomas 's Theology », in *The Thomist*, 38, 1974, p. 584-605.

RÄISÄNEN, H., *Paul and the Law*, Tübingen, 1983.

SAGE, A., « Le péché originel. Naissance d'un dogme », in *Revue d'Etudes Augustiniennes*, 13, 1967, p. 211-248.

SLOAN, R. B., « Paul and the Law : Why the Law Cannot Save », in *Novum Testamentum*, 33, 1991, p. 35-60.

SPICQ, C., « La conscience dans le *Nouveau Testament* », in *Revue Biblique*, XLVII, 1938, p. 50-80.

STEPIEN, J., « *Syneidesis*. La conscience dans l'anthropologie de Saint Paul », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 60, 1980, p. 1-20.

TOMSON, P., « Paul Jewish Background in View of his Law Teaching in 1 *Co* 7 », in J. D. G. Dunn éd., *Paul and the Mosaic Law*, Tübingen, 1996, p. 251-270.

ZIESLER, J. A., *The Meaning of Righteousness in Paul*, Cambridge, 1972.

2) Sur les philosophes latins et grecs antiques.

a) Aristote et les aristotéliens.

AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, Paris, 2004, 4^e éd.

-*Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, 2005, 5^e éd.

BALAUDE, J.-F. « Nature et norme dans les traités éthiques d'Aristote », in P.-M. Morel éd., *Aristote et la notion de nature*, Bordeaux, 1997, p. 95-129.

BAZÁN, B. C., « Thirteenth Century Commentaries on *De anima*. From Peter of Spain to Thomas Aquinas », in G. Fioravanti, C. Leonardi, S. Perfetti dir., *Il commento filosofico nell'Occidente latino, secoli XIII-XV*, Turnhout, 2002, p. 119-184.

BODNAR, I. M., « Alexander of Aphrodisias on Celestial Motions », in *Phronesis*, 42, 1997, p. 190-209.

BRAGUE, R., *Aristote et la question du monde*, Paris, 2001, 2^e éd.

- BROADIE, S., « Que fait le premier moteur d'Aristote ? (Sur la théologie du Livre A de la *Métaphysique*) », in *Les Etudes philosophiques*, Paris, 1993, p. 375-411.
- BURNYEAT, M. F., « Aristotle on Learning to be Good », A. O. Rorty dir., *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980, p. 69-92.
- CAMPBELL, M., « L'*akrasia* et l'unité du désir dans le *De anima* d'Aristote », in *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, 2009, p. 105-116.
- CHAMBERLAIN, C., « The Meaning of *Prohairesis* in Aristotele's Ethics », in *Transactions of the American Philological Association*, 114, 1984, p. 147-157.
- CHARLES, D., *Aristotle's Philosophy of Action*, New York, 1984.
- COSI, E., « Le fonti aristoteliche della nozione tommasiana di analogia. Aspetti ed applicazioni », in *Aquinas*, 46, 2003, p. 365-383.
- COUESNONGLE, V. de, « La causalité du maximum. L'utilisation par saint Thomas d'un passage d'Aristote », in *R.S.P.T.*, 38, 1954, p. 433-444.
- CURZER, H. J., « Aristotle's Painful Path to Virtue », in *Journal of the History of Philosophy*, 40, 2002.
- DEMAN, T., « Le *Liber de Bona fortuna* dans la théologie de saint Thomas d'Aquin », in *R.S.P.T.*, 17, 1928, p. 38-58.
- DOING, J. C., *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics. A Historical Perspective*, Dordrecht-Boston-London, 2001.
- DUGPRE, F., « Le rôle de l'imagination dans le mouvement animal et l'action humaine chez Aristote », in *Dialogue*, 29, 1990, p. 65-78.
- ELDERS, L., « Saint Thomas d'Aquin et Aristote », in *R.T.*, 88, 1988, p. 357-376.
- FREELAND, C., « Aristotle on Perception, Appetition, and Self-Motion », in M. L. Gill et J. G. Lennox éd., *Self-Motion from Aristotle to Newton*, Princeton, 1994, p. 35-63.
- FRÈRE, J., « Le volontaire selon Aristote », in *Intellectica*, 2003, 36-37, p. 261-274.
- GALLAGHER, D. M., « Tomas de Aquino, la voluntad y la *Etica de Nicomaco* », in *Topicos*, 4, 1994, p. 59-70.
- GIANNANTONI, G., « Etica aristotelica e etica socratica », in A. Alberti éd., *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli, 1990, p. 303-326.
- GOURINAT, J.-B., « Délibération et choix dans l'éthique aristotélicienne », in G. Romeyer et G. Aubry éd., *L'Excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris, 2002, p. 96-105.
- HUTCHINSON, D. S., *The Virtues of Aristotle*, London, 1986.

IRWIN, T. H., « Will, Responsibility, and Ignorance : Aristotelian Accounts of Incontinence », in T. Hoffmann, J. Müller, M. Perkams éd., *The Problem of Weakness of Will in Medieval Philosophy*, Leuven-Paris-Dudley (Mass), 2006, p. 39-58.

KENNY, A., *Aristotle's Theory of the Will*, London, 1979.

-*Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, 1992.

KOSMAN, L. A., « Aristotle's Definition of Motion », in *Phronesis*, 14, 1969, p. 40-62.

LORIES, D., *Le sens commun et le jugement du phronimos*, Louvain-la-Neuve, 1986.

KRAUT, R. dir., *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, 2006.

KRAUT, R., *Aristotle and the Human Good*, Princeton, 1989.

LABARRIÈRE, J.-L., *L'intelligence et la vie des animaux selon Aristote*, Thèse, É.H.É.S.S., 1998.

-*Langage, vie politique et mouvement des animaux. Etudes aristotéliciennes*, Paris, 2004.

-« Désir, sensation et altération », in *Aristote et le mouvement des animaux*, Villeneuve d'Ascq, 2004, p. 153-169.

« De 'Ce qui dépend de nous' », in *Les Etudes Philosophiques*, 1, 2009, p. 7-26.

LEFEBVRE, R., « Aristote, le syllogisme pratique et les animaux », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 60/4, 2008, p. 535-550.

LLOYD, A. C., « The principle that the cause is greater than its effects », in *Phronesis*, 21, 1976, p. 146-156.

MAC DOWELL, J., « Incontinence and Practical Wisdom in Aristotle », in S. Lovibond, S. G. Williams éd., *Essays for David Wiggins. Identity, Truth and Value*, Oxford, 1996, p. 95-112.

MELE, A., « Choice and Virtue in the *Nicomachean Ethics* », in *Journal of the History of Philosophy*, 19, 1981, p. 405-423.

MORAUX, P., « Le *De anima* dans la tradition grecque. Quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Thémistius », in G. E. R. Lloyd, G. E. L. Owen éd., *Aristotle on Mind and Senses*, Cambridge, 1978, p. 261-324.

MOREL, P.-M., « L'habitude : une seconde nature ? », in P.-M. Morel éd., *Aristote et la notion de nature*, Bordeaux, 1997, p. 131-148.

-« Volontaire, involontaire et non volontaire dans le chapitre 11 du *DMA* d'Aristote », in A. Laks et M. Rashed éd., *Aristote et le mouvement des animaux*, Villeneuve d'Ascq, 2004, p. 167-183.

-« La définition de l'animal par la sensation chez Aristote », in U. La Palombara, G. Lucchetta dir., *Mente, anima, e corpo nel mondo antico*, Pescara, 2006, p. 91-103.

- De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, 2007.
- MORISON, B., « Self-motion in *Physics* VIII », in A. Lakks, M. Rashed éd., *Aristote et le mouvement des animaux*, Villeneuve d'Ascq, 2004, p. 67-79.
- NATALI, C., *L'action efficace. Etudes sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Paris-Louvain-la-Neuve, 2004, p. 76-107.
- RICHARDSSON, H. S., « Desire and the Good in *De anima* », in M. C. Nussbaum, A. O. Rorty éd., *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, 1992, p. 381-399.
- RICKEN, F., *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik der Aristoteles*, Göttingen, 1976.
- SÄÄRINEN, R., « Aristotele's *akrasia* in medieval ethics », in *Les philosophies éthiques et politiques au Moyen Age*, II, p. 922-931.
- SACCHI, M. E., « La causalidad eficiente del Dios de Aristoteles según Santo Tomas de Aquino », in *Doctor Communis*, 2, 1997, p. 168-182.
- SALVEKER, S. G., *Finding the mean. Theory and practice in Aristotelian philosophy*, Princeton, 1990.
- SERAFINI, U., « La libertà umana secondo Aristotele e le interpretazioni averroistica e tomista », in *Giornale critico della filosofia italiana*, 34, 1955, p. 167-185.
- SHARPLES, R. W., « Alexander of Aphrodisias and the End of Aristotelian Theology », in T. Kobusch, M. Erler éd., *Metaphysics und Religion zur signatur des spätantiken Denkens*, München, 2002, p. 1-21.
- SHERMAN, N., « The Habituation of Character », in *Aristotle's Ethics : Critical Essays*, 1999
- SOLÈRE, J.-L., « Le possible selon Aristote », in *Revue de Philosophie ancienne*, 22/2, 2004, p. 37-100.
- VIANO, C., « Aristote contre les astrologues (Olympiadore, Sur le *De interpretatione* 9) », in *Interpréter le De interpretatione*, Paris, 2009, p. 68-87.
- WEDIN, M., *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, 1988.
- WHITING, J. E., « Locomotive Soul : The Parts of Soul in Aristotles's Scientific Works », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 22, 2002, p. 141-200.
- WOODS, M., « Aristotle's on *Akrasia* », in A. Alberti éd., *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli, 1990
- ZANATTA, M., « Il desiderio e la locomotione degli animali nel *De anima* », in G. Marchetti et alii éd., *Ratio et superstitio*, Louvain-la-Neuve, 2003, p. 1-40.

b) Cicéron et les stoïciens.

- BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998.
- COLISH, M., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, 1990.
- DRAGONA-MONACHOU, M., *The Stoic Argument for the Existence and the Providence of the Gods*, Athenes, 1976.
- DUHOT, J.-J., *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, 1989.
- EBBESEN, S., « Where were the Stoics in the Late Middle Ages », in S. Strange, J. Zupko éd., *Stoicism : Traditions and Transformations*, Cambridge, 2004, p. 108-131.
- GOURINAT, J.-B., *Les stoïciens et l'âme*, Paris, 1996.
- INWOOD, B., *Ethics and Human action in Early Stoicism*, Oxford, 1985.
- IOPPOLO, A. M., « Presentation and Assent : a Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism », in *Classical Quaterly*, 2, 1990, p. 433-449.
- LAURAND, V., « Les stoïciens. Collaborer avec le destin : un abandon de toute volonté ? », in www.philopsis.fr, 2002.
- MITIS, P., « The Stoics and Aquinas on the Virtue and Natural Law », in *The Studia Philonica Annuale*, 15, 2003, p. 35-53.
- MULLER, R., *Les stoïciens. La liberté et l'ordre du monde*, Paris, 2006.
- RAND, E. K., *Cicero and the Courtroom of St Thomas Aquinas*, Milwaukee, 1946.
- REYNOLDS, L. D., « The Medieval Tradition of Seneca's », in *Dialogues*, 1968, p. 355-372.
- SAMBURSKY, S., *The Physics of the Stoics*, Princeton, 1987.
- SPANNEUT, M., « Influences stoïciennes sur la pensée morale de S. Thomas d'Aquin », in *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, 1984, p. 50-79.
- VAN DER WAERDT, P. A., *The Stoic Conception of Natural Law*, Princeton, 1986.
- VERBEKE, G., *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington, 1982.
- VOELKE, A. J., *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973.
- VON ARNIM, H., *Stoicorum veterum fragmenta*, III, Teubner, 1964.

c) Démocrite et les atomistes.

- CIOFFARI, V., *Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aquinas*, New York, 1935.
- MOREL, P.-M., *La notion de cause chez Démocrite*, Paris, 1997.
- Atomisme et nécessité : Démocrite, Epicure et Lucrèce, Paris, 2000.

MOTTE, A., « L'invention de la *phronèsis* par Démocrite », in D. Lories et L. Rierio dir., *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronèsis*, Paris, 2008, p. 75-104.

d) Galien.

JORDAN, M. D., « The Disappearance of Galen in Thirteenth Century Philosophy and Theology », in A. Zimmermann et A. Speer éd., *Mensch und Natur im Mittelalter*, t. 2, Berlin-New York, 1992, p. 703-717.

e) Platon et les néoplatoniciens.

BOS, A., *Providentia Divina. The Theme of Divina Pronoia in Plato and Aristotle*, Assen, 1976.

DEMOS, R., « Plato's doctrine of the *psyche* as a self-moving motion », in *Journal of the History of Philosophy*, 6, 1968, p. 133-145.

FAUCON, P., *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Lille-Paris, 1975.

GERSH, S., « Platonism-neoplatonism-aristotelism. A twelfth-century metaphysical system and its sources », in R. L. Benson, G. Constable éd., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, 1982, p. 512-534.

GREGORY, T., « The Platonic Inheritance », in *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge, 1998, p. 5-80.

GULLEY, N., « The interpretation of 'No one does wrong willingly' in Plato's *Dialogues* », in *Phronesis*, 10, 1965, p. 82-95.

HENLE, R. J., *A Study of the Plato and Platonici Texts in the Writings of Saint Thomas Aquinas*, The Hague, 1955.

KAHN, C. H., « Plato's Theory of Desire », in *Review of Metaphysics*, 41, 1987, p. 77-103.

LOHR, C.L., « The Pseudo-Aristotelian *Liber de Causis* and Latin Theories of Science in the Twelfth and Thirteenth Centuries », in W. F. Ryan et C. B. Shmitt dir., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and others Texts*, 1986, p. 53-62.

MARENBON, J., « Platonismus im 12. Jahrhundert : Alte und neue zugangsweisen », in T. Kobusch, B. Mosisch éd., *Plato in der abendländische geistesgeschichte*, Darmstadt, 1997, p. 101-119.

MULLER, R., *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, 1997.

ROUX, S., *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Paris, 2004.

SORABJI, R., « The Concept of the Will from Plato to Maximus the Confessor », in T. Pink et M. W. F. Stone dir., *The Will and Human Action : From Antiquity to the Present Day*, London, 2004, p. 6-28.

f) Les Présocratiques.

RIZZERIO, L., « Aspects de la *phronèsis* présocratique : Héraclite et Empédocle », in D. Lories et L. Rierio dir., *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronèsis*, Paris, 2008, p. 47-74.

g) Ptolémée.

KUNITZSCH, P., « Gerard's Translation of Astronomical Texts, especially the *Almagest* », in P. Pizzamiglio éd., *Gerardo da Cremona*, Cremona, 1992, p. 71-84.

h) Les Tragiques.

NUSSBAUM, M., *The Fragility of Goodness, lucks and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge, 1986.

OPSTELTEN, J. C., *Sophocles and Greek Pessimism*, Amsterdam, 1952.

3) Sur les Pères.

a) Ambroise de Milan.

DEMAN, T., « Le *De Officiis* de saint Ambroise dans l'histoire de la théologie morale », in *R.S.P.T.*, 1953.

FAUST, U., *Christo servire libertas est. Zum Freiheitsbegriff des Ambrosius von Mailand*, Salzburg-München, 1983.

MAC COOL, G. A., « The Ambrosian Origin of St Augustine's Theology of the Image of God in Man », in *Theological Studies*, 20, 1950, p. 62-81.

b) Augustin d'Hippone.

AGAËSSE, P., *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, liberté, péché et grâce*, Paris, 1995, 2^e éd.

ALFLATT, M. E., « The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine », in *Revue d'Etudes Augustiniennes*, 20, 1974, p. 113-134.

BABCOCK, W. S., « Sin, Penalty, and Responsibility of the Soul : A Problem in Augustine's *De libero arbitrio* III », in *Studia Patristica*, 27, 1993, p. 235-230.

BEZANCON, J.-N., *Le problème du mal et la genèse de la pensée augustinienne*, thèse I. C. P., Paris, 1961.

BOCHET, I., « Augustin disciple de Paul », in *R.S.R.*, 3, 2006, p. 357-380.

BOULNOIS, O., « La liberté fautive : la question de l'origine du mal d'Augustin à duns Scot », in *Cahiers Disputatio*, 1, 2008, p. 79-97.

BOUTON-TOUBOULIC, A.-I., *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, 2004.

CHELIUS STARCK, J., « The Pauline Influence on Augustine's Notion of the Will », in *Vigiliae Christianae*, XLIII, 1989, p. 345-361.

DAUPHINAIS, D., et alii éd., *Aquinas the Augustinian*, Washington D.C., 2007.

DECRET, F., *Aspects du manichéisme en Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris, 1970.

DI MARTINO, C., « Il ruolo della *intentio* nell'evoluzione della psicologia di Agostino : dal *De libero arbitrio* al *De Trinitate* », in *Revue des Etudes augustiniennes*, 46, 2000, p. 173-197.

DJUTH, M., « Augustine on necessity », in *Augustinian Studies*, 31/2, 2000, p. 195-210.

DOUCET, D. *Augustin*, Paris, 2004.

GANSLE, G. G. « The development of Augustine's view of the freedom of the will (386-397) », in *The Modern Schoolman*, 1996, 74, p. 1-18

GILSON, É., « Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin », in *A.H.D.L.M.A.*, 1, 1926, p. 5-127.

HUFTIER, M. « Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin », in *R.T.A.M.*, 33, 1966, p. 187-281.

- KOCH, I, « L'auto-affaiblissement de la volonté chez Augustin », R. Lefebvre et A. Tordesillas dir., *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, 2009, p. 161-173.
- LOBATO, A., « Verdad y libertad. San Augustin y Santo Tomas, exegetas de Juan 8, 32 », in *Doctor Communis*, 39/3, 1986, p. 329-338.
- MADEC, G., « Augustin et le néoplatonisme », in *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 19, 1986, p. 39-43.
- « 'Unde Malum?' Le Livre I du *De libero arbitrio* », in *De libero arbitrio di Agostino d'Ippona*, Palermo, 1990, p. 13-34.
- « Saint Augustin. Du libre arbitre à la liberté par la grâce de Dieu », in *Liberté chrétienne et libre arbitre*, Fribourg, 1994, p. 31-45.
- Le Dieu d'Augustin*, Paris, 2000.
- MARION, J.-L., *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, 2008.
- MARKUS, R. A., « *Imago and similitudo* in Augustine », in *Revue des Etudes Augustiniennes*, 10, 1964, p. 125-143.
- MICHON, C., « Le libre arbitre », M. Caron éd., *Saint Augustin*, Paris, 2009, p. 307-341.
- NYGREN, G., *Das Pradestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Lund, 1955.
- O'CONNELL, R. J., « *De libero arbitrio*, I : Stoicism revisited », in *Augustinian Studies*, 1970, p. 49-68.
- O'DALY, G., *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles, 1987.
- « Predestination and Freedom in Augustine's Ethic », in G. Vesey éd., *The Philosophy in Christianity*, Cambridge, 1989, p. 85-97.
- OGLIARI, D., *Gratia et Certamen : The Relationship Between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians*, Louvain, 2004.
- RANNIKO, E., *Liberum arbitrium and Necessitas. A Philosophical Inquiry into Augustine's conception of the Will*, Helsinki, 1997.
- RIST, J., « Augustine on free will and predestination », in R. A. Markus éd., *Augustine : a Collection of Critical Essays*, New York, 1972, p. 218-252.
- Augustine. Ancient thought baptized*, Cambridge, 1994.
- RODORF, W., « Saint Augustin et la tradition philosophique antifataliste : A propos du *De Civitate Dei* 5, 1-11 », in *V. Chr.*, 28, 1974, p. 190-202.
- SALAMITO, J.-M., *Les Virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Paris, 2005.

SAGE, A., « Le péché originel dans la pensée de saint Augustin de 412 à 430 », in *Revue des Etudes Augustiniennes*, 15, 1969, p. 75-112.

SCHINDLER, D. C., « Freedom Beyond Our Choosing : Augustine On the Will and Its Objects », *Communio*, 29, 2002, p. 618–653.

SOLIGNAC, A., « La condition de l’homme pécheur d’après saint Augustin », in *Nouvelle Revue théologique*, 78/1, 1956, p. 359-387.

THONNARD, F. J., « La notion de concupiscence en philosophie augustinienne », in *Recherches Augustiniennes*, 3, 1965, p. 59-105.

-« La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne », in *Revue des Etudes Augustiniennes*, 11, 1965, p. 239-265.

TREGO, K. « De l’éthique de la sagesse à l’éthique de la liberté. La doctrine de la liberté d’Augustin à la lumière de ses sources philosophiques antiques », in *R.S.P.T.*, 89/4, 2005,

TREMBLAY, R., « La théorie psychologique de la Trinité chez saint Augustin », in *Etudes et Recherches. Cahiers de théologie et de Philosophie*, Paris-Ottawa, 1952, p. 83-109.

VANNIER, M.-A., « Du bonheur à la béatitude d’après S. Augustin et S. Thomas », in *La Vie Spirituelle*, 698, 1992, p. 45-58.

WETZEL, J., *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge, 1992.

ZUM BRUNN, É., « Le dilemme de l’être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux *Confessions* », in *Recherches Augustiniennes*, t. 6, 1969, p. 3-102.

c) Boèce.

COURCELLE, P., *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, 1967.

EBBESEN, S. « Boethius as an Aristotelian Scholar », in J. Wiesner éd., *Aristoteles, Werk und Wirkung*, t. 2, Berlin-New York, 1987, p. 286-311.

FRAKES, J.-C., *The fate of Fortune in the Early Middle Ages : the Boethian Tradition*, New York, 1988.

JEAUNEAU, É., « La place de la *Consolation de Philosophie* de Boèce dans les *Manuels de l’Etudiant* en la première moitié du XIII^e siècle », in C. Lafleur et J. Carrier éd., *L’enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du ‘Guide de l’étudiant’ du ms. Ripoll 109*, Turnhout, 1997, p. 181-201.

KRETZMANN, N., « *Nos Ipsi Principia sumus : Boethius and the Basis of Contingency* », in T. Rudavsky éd., *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht, p. 23-50.

LACHANCE, P., « Boethius on Human Freedom », in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 78, 2004, p. 309-327.

MAC INERNY, R., *Boethius and Thomas Aquinas*, Washington, 1990.

MAREMBON, J., *Boethius*, New York, 2003.

MAURO, L., « Il problema del Fato in Boezio e Tommaso d'Aquino », in L. Obertello éd., *Atti del congresso internazionale di studi boeziani*, Roma, 1981.

TREGO, K., « La liberté dans le *De Consolatio Philosophiae* de Boèce. Inspiration chrétienne et source antique », in *Archives de Philosophie*, 69/2, 2006, p. 187-202.

d) Denys l'Aréopagite.

BURRELL, D., MOULIN, I., « Albert, Aquinas and Dionysius », in *Modern Theology*, 24/4, 2008, p. 633-649.

DE ANDIA, Y., *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leyde-New York-Köln, 1996.

DONDAINE, H.-D., *Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIIIe siècle*, Rome, 1953.

O'ROURKE, F., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden-New York-Köln, 1992.

ROQUES, R., *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1954.

f) Grégoire le Grand

PORTALUPI, E., *Studi sulla presenza di Gregorio Magno in Tommaso d'Aquino*, Fribourg, 1991.

g) Grégoire de Nysse.

GAITH, J., *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953.

REBECCHI, L., « L'antropologia naturale di San Gregorio Nysseno », in *Divus Thomas*, 46, 1943, p. 176-195 ; 243-270.

h) Jean Damascène.

ADELMANN, F. J., « The Theory of Will in St John Damascene », in *The Quest for the Absolute*, F. J. Adelman éd., Chestnut Hill-The Hague, 1966, p. 22-37.

BURCKHARD, I., *Die Auszüge Nemesios bei Johannes von Damakus*, Wiener Eranos, 1909.

FREDE, M., « John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom », in K. Ierodiakonou éd, *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford, 2002., p. 63-95.

i) Jérôme.

PETZÄLL, A., « La syndérèse : de l'aigle d'Ezéchiel à la conscience morale par le Commentaire de Saint Jérôme », in *Theoria*, 20, 1954, p. 64-77.

j) Maxime le Confesseur.

GAUTHIER, R.-A., « Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain », in *R.T.A.M.*, 21, 1954, p. 51-100.

k) Némésius d'Emèse.

DOBLER, E., *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin*, Lucerne, 1950.

DOMANSKY, B., *Die Psychologie des Nemesius*, Münster, 1973, reprint.

SHARPLES, R. W., « Nemesius of Emesa and some Theories of Divine Providence », in *Vigiliae Christianae*, 37, 1983, p. 141-156.

VERBEKE, G., « Fatalism and Freedom, according to Nemesius and Thomas Aquinas », in *Sant Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, 1974, p. 283-313.

4) Sur les théologiens médiévaux.

a) Albert le Grand.

ANZULEWICZ, H., « 'Bonum' als Schlüsselbegriff bei Albertus Magnus », in W. Senner éd., *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren : Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin, 2001, p. 113-140.

-« *Fatum*. Das Phänomen des Schicksals und die Freiheit des Menschen nach Albertus Magnus », in J. A. Aertsen éd., *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13 Jahrhunderts*, Berlin-New York, 2001, p. 505-534.

BALDNER, S., « Albertus Magnus and the Categorization of the Motion », in *The Thomist*, 70/2, 2006, p. 203-235.

CUNNINGHAM, S. B., « Albertus Magnus on Natural Law », in *Journal of the History of Ideas*, 28, 1967, p. 479-502.

DUNBABIN, J., « The two Commentaries of Albertus Magnus on the *Nicomachean Ethics* », in *R.T.A.M.*, 30, 1963, p. 232-250.

HOFFMANN, T., « Voluntariness, Choice, and Will in the Ethics Commentaries of Albert the Great and Thomas Aquinas », in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 17, 2006, p. 71-82.

LIBERA, A. de, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, 2005.

MAC CLUSKEY, C. A., « Albertus Magnus and Thomas Aquinas on the Freedom of Human Action », in *Albertus Magnus*, Berlin, 2001, p. 243-254.

MAC CLUSKEY, M., « Worthy Constraints in Albertus Magnus's Theory of Action », in *Journal of History of Philosophy*, 34, 2001, p. 491-433.

MALIK, J., « Albert der Grosse und das Willensproblem », in *Theologie und Glaube*, 70, 1980, p. 371-397.

MICHAUD-QUANTIN, P., *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, Paris, 1966.

MÜLLER, J., *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Münster, 2001.

-« Der Begriff des Guten im Zweiten Ethikkommentar des Albertus Magnus », in *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 2003, 69/2, p. 318-370.

PEGHAIRE, J., « La causalité du bien selon Albert le Grand. *Summ th.*, p. I, tr VI qu. 26, mbr. I, art. 2, partie 1 », in *Etudes d'histoire doctrinale et littéraire du XIIIe s.*, Paris-Ottawa, 1932, p. 59-89.

PELZER, A., « Le cours inédit d'Albert le Grand sur la *Morale à Nicomaque*, recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin », in *Etudes d'Histoire Littéraire*, 1964, p. 272-335.

PETAGINE, A., *Aristotelismo difficile : l'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Sigeri di Brabante*, Milano, 2004.

PRICE, B. B., « The Physical Astronomy and Astrology of Albertus Magnus », in J. A. Weisheipl dir., *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Toronto, 1980, p. 155-185.

SCHÖNBERGER, R., « Rationale Spontaneität. Die Theorie des Willens bei Albertus Magnus », in A. Speer éd., *Albertus Magnus*, Berlin, 2001, p. 221-234.

RUELLO, F., *La notion de vérité chez saint Albert le Grand et chez saint Thomas d'Aquin*, Paris-Louvain, 1969.

STAMMKÖTTER, F.-B., « Die Entwicklung der Bestimmung der Prudentia in der Ethik des Albertus Magnus », in W. Senner et alii éd., *Albertus Magnus Zum Gedenken nach 800 Jahren : Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin, 2001, p. 303-310.

TINE, A., « La vita contemplativa nella Lectio XV del Libro X del *Super Ethica* di Alberto Magno », in *Les philosophies éthiques et politiques au Moyen Age*, 1995, II, p. 1133-1146.

TROTTMANN, C., « La syndérèse selon Albert le Grand », in W. Senner et alii éd., *Albertus Magnus*, Berlin, 2001, p. 255-273.

WÉBER, É.-H., « *Commensuratio* de l'agir par l'objet d'activité et le sujet agent chez Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Maître Eckhart », in *Mensura, Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*, Berlin-New York, 1983, p. 43-64.

WEISHEIPL, J. A., *Thomas Aquino and Albert, His Teacher*, Toronto, 1980.

b) Anselme de Cantorbéry.

BRIANCESCO, E., *Un triptyque sur la liberté, la doctrine morale de saint Anselme : De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli*, Paris, 1982.

CORBIN, M., « De l'impossible en Dieu, lecture du chapitre VIII du dialogue de saint Anselme sur la liberté », in *R.S.P.T.*, 66/4, 1982, p. 523-550.

DJUTH, M., « Anselm's Augustinianism and the *initium bonae voluntatis* », in *Les philosophies éthiques et politiques au Moyen Âge*, 1995, II, p. 844-860.

EKENBERG, T., *Falling Freeling. Anselm of Canterbury on the Will*, Uppsala, 2005.

GOEBEL, B., *Rectitudo, Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter*, Münster, 2000.

KANE, G. S., *Anselm's Doctrine of Freedom and the Will*, New York-Toronto, 1981.

NORMORE, C. G., « Picking and Choosing : Anselm and Ockham on Choice », in *Vivarium* 36, 1998, p. 23–39.

PORSO, A., *La libertà. Il De libertate arbitrii di Anselmo d'Aosta*, Roma, 1991.

POUCHET, R., *La Rectitudo chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris, 1964.

ROGERS, K., *Anselm on Freedom*, Oxford, 2008.

SREVELER, P. A., « Anselm on Futur Contingencies », in *Anselm Studies*, I, London, 1983, p. 165-176.

TYVOLL, S. R., « Anselm's Incompatibilism », in *SAOI*, 2001, p. 97-115.

TREGO, K., « De la loi de Dieu à la volonté de Dieu : l'être et son devoir chez Anselme de Cantorbéry », in *Revue de théologie et de philosophie*, 136, 2004, p. 113-129.

-*L'essence de la liberté. La refondation de l'éthique dans l'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, 2010.

WÉBER, É.-H., « Dynamisme du bien et statut historique du destin créé. Du traité *Sur la chute du diable* de s. Anselme aux *Questions sur le mal* de Thomas d'Aquin », in A. Zimmermann éd., *Die Mächte des Guten und Bösen*, Berlin-New York, 1977, p. 154-205.

c) Anselme de Laon.

GIRAUD, C., *Per verba magistri. Anselme de Laon, son école et le mouvement théologique du XIIIe s.*, Thèse, Paris, IV, 2006.

d) Bernard de Clairvaux.

ALLEGRO, G. « *Voluntas nel De gratia et libero arbitrio* di Bernardo di Chiaravalle », in B. Bazán et alii éd., *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, 1995, II, p. 625-631.

BOQUET, D. *L'ordre de l'affect au Moyen Age. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*

-« Le libre arbitre comme image de Dieu : l'anthropologie volontariste de Bernard de Clairvaux », in *Collectanea Cisterciensia*, 65/3, 2003, p.

CATTIN, Y., « L'amour exilé. Saint Anselme et saint Bernard », in *Collectanea Cisterciensia*, 52, 1990/3, p. 171-190 ; 257-283.

CHATILLON, J., « L'influence de S. Bernard sur la pensée scolastique au XIIe et XIIIe s », in *Saint Bernard théologien*, p. 268-288.

CORBIN, M., *La grâce et la liberté chez saint Bernard de Clairvaux*, Paris, 2002.

DELHAYE, P., *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard*, Louvain-Lille, 1957, p. 91-96.

GILSON, É., *Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1969.

KLEINEIDAM, E., « De triplici libertate. Anselm von Laon oder Bernhard von Clairvaux », in *Cîteaux*, 11, 1960, p. 56-62.

MAGNARD, P., « Image et ressemblance », in R. Bague éd., *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, 1993, p. 83-

MARION, J.-L., « L'image de la liberté », in *Saint Bernard et la philosophie*, R. Bague éd., Paris, 1993

QUILLET, J., « Aspects de la doctrine bernardine de l'obéissance », in R. Bague dir., *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, 1993, p. 165-177.

SARTORI, L., « Natura e grazia nella dottrina di S. Bernardo », in *Studia patavina*, 1, 1954, p. 41-64.

e) Bonaventure.

BOUGEROL, J.-G., « Saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure frères amis », in *1274. Année charnière, mutations et continuités*, Paris, 1977, p. 741-750.

-*Introduction à saint Bonaventure*, Paris, 1988.

SCHLOSSER, M., *Cognitio et amor : zur kognitiven und voluntariven Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura*, München, 1990.

STONE, M.W.F., « The Will, *liberum arbitrium*, and Moral Rectitude in Bonaventure », in T. Pink and M. W. F. Stone éd., *The Will and Human Action : From Antiquity to the Present Day*, London, 2004, p. 99-126.

THOMPSON, W., « The Doctrine of Free Choice in Saint Bonaventure », in *Franciscan Studies*, 18, 1958, p. 1-8.

WÉBER, É.-H., *Dialogue et dissensions entre s. Bonaventure et s. Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, 1974.

f) Gauthier de Bruges.

DECORTE, J., « Der Einfluss der Willenspsychologie des Walter von Brügge OFM auf die Willenspsychologie und Freiheitslehre des Henrich von Gent », in *Franziskanische Studien*, 65, 1983, p. 223-227.

g) Guillaume d'Auvergne.

BOROK, H., *Der Tugendbegriff des Willelm von Auvergne (1180-1249). Ein moralhistorische Untersuchung zur ideengeschichtlichen Rezeption der aristotelischen Ethik*, Dusseldörf, 1979.

CASTER, K. J., « William of Auvergne's adaptation of Ibn Gabirol's Doctrine of the will », in *The Modern Schoolman*, 74, 1996, p. 31-42.

CORTI, G., *Il Tractatus de Gratia di Guglielmo d'Auvergne*, Roma, 1966.

JÜSSEN, G., « Die tugend und der gute wille : Wilhelm von Auvergne auseinandersetzung mit der Aristotelischen ethik », in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, 1995, p. 709-722.

MOODY, E. A., « William of Auvergne and his Treatise *De anima* », in *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic*, Berkeley, 1975, p. 1-109.

MURRAY, E. J., *The Concept of the Natural and the Surnatural in the Works of William of Auvergne*, diss., Roma, 1953.

TESKE, R. J., « Freedom of the Will in William of Auvergne », in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*, II, 1995, p. 922-938.

VANNESTE, A., « Nature et grâce dans la théologie de Guillaume d'Auxerre et Guillaume d'Auvergne », in *E.T.L.*, 53, 1977, p. 83-106.

h) Guillaume de Saint-Thierry.

DÉCHANET, J.-M., « *Amor ipse intellectus est*. La doctrine de l'amour intellection chez Guillaume de Saint-Thierry », in *Revue du Moyen Age Latin*, 1, 1945, p. 349-374.

VUILLAUME, C., « La connaissance de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry », in *Collectanea Cisterciensia*, 57/3, 1995, p. 249-270.

i) Hugues de Saint-Victor.

ROQUES, R., « Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après l'*In Hierarchiam coelestem sancti Dionysii* de Hugues de Saint-Victor », in *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris, 1962, p. 294-364.

j) Isidore de Séville.

FONTAINE, J., « Isidore de Séville et l'astrologie », in *Revue d'Etudes Latines*, 31, 1953, p. 271-300.

k) Jean Duns Scot.

BOULNOIS, O., « Analogie et univocité selon Duns Scot : la double destruction », in *Les Etudes Philosophiques. L'analogie*, 3-4, 1989, p. 347-370.

-« La base et le sommet : la noblesse de la volonté selon Duns Scot », in *Les philosophies éthiques et politiques au Moyen Âge*, III, 1995, p. 1183-1198.

FOYER, D., « Duns Scot : le passage d'une éthique philosophique à une éthique théologique », in *Mélanges de Sciences religieuses*, 58, 2001, p. 31-55.

LOIRET, F., *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris, 2003.

SANTANDER, M. A., « Jean Duns Scot, un penseur de la liberté », in *Jean Duns Scot (1266-1308). Le Docteur du Verbe Incarné*, Paris, 1993, p. 63-70.

SYLWANOWICZ, M., *Contingent Causality and the Foundation of Duns Scotus' Metaphysics*, Leyde, 1996.

l) Jean Peckham.

PEREZ ESTEVEZ, A., « Voluntad y poder en los quodlibetos de Juan Peckham », in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, II, 1995, p. 787-796.

m) Jean Scot Erigène.

DONDAINE, H.-F., « S. Thomas et Scot Erigène », in *R.S.P.T.*, 1951, p. 31-33.

STEEL, C., « La création de l'univers dans l'homme selon Jean Scot Erigène », in C. Wenin éd., *L'homme et son univers au Moyen Age*, Louvain-la Neuve, 1986, p. 205-210.

n) Pierre Abélard.

BACIGALUPO, L. E., *Intencion y conciencia en la Etica de Abelardo*, 1992.

BELMANS, T. G., « Le paradoxe de la conscience erronée d'Abélard à Karl Rahner », in *R.T.*, 90, 1990, p. 570-586.

BLOMME, R., « A propos de la définition du péché chez Pierre Abélard », in *E.T.L.*, 33, 1957, p. 139-347.

DE RIJK, L. M., « Abelard and Moral Philosophy », in *Medioevo*, 1986, p. 1-27.

GALLAGHER, D. M., « Aquinas, Abelard and the Ethics of Intention », in P. Lockey éd., *Studies in Thomistic Theology*, Houston, 1992, p. 321-358.

LUSCOMBE, D. E., *Peter Abelard's Ethics*, Oxford, 1971.

MARENBOON, J., « Abelard's Concept of Possibility », in B. Mojsisch, O. Puta éd., *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam-Philadelphia, 1991, p. 595-609.

PERKAMS, M., « Intention et charité. Essai d'une vue d'ensemble sur l'éthique d'Abélard », in J. Jolivet, H. Hadrias éd., *Pierre Abélard*, Rennes, 2003, p. 357-376.

o) Pierre Lombard.

ANGOTTI, C., « Les débuts du *Livre des Sentences* comme manuel de théologie à l'université de Paris », in *Université, Eglise, culture. L'Université catholique au Moyen Âge*, Paris, 2007, p. 57-124.

COLISH, M. L., *Peter Lombard*, 2 vol., Leyde-New York-Köln, 1994.

PHILIPPE, P., « Plan des *Sentences* de Pierre Lombard d'après S. Thomas », in *Bulletin Thomiste*, 3, 1930-1933, p. 131-154.

RIEF, J., « Die moraltheologische Konzeption in den *Sentenzen* des Petrus Lombardus », in *Theologische Quartalschrift*, 144, 1964, p. 290-315.

ROSEMAN, P. W., *Peter Lombard*, Oxford, 2004.

p) Pierre de Jean-Olivi.

KRÖMER, A., *Potenzienhierarchie und Dynamismus des Geistes. Ein Beitrag zur Erkenntnismetaphysik des Petrus Johannis Olivi (1248/49-1298)*, Freiburg-in-Brissau, 1974.

PUTALLAZ, F.-X., « Entre grâce et liberté : Pierre de Jean-Olivi », in J. A. Aertsens et A. Speer éd., *Geistesleben im 13 Jahrhundert*, Berlin-New York, 2000, p. 104-115.

YRJÖNSUURI, M., « Free will and Self-control in Peter Olivi », in H. Lagerlund et M. Yrjönsuuri éd., *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, Dordrecht, 2002, p. 99-128.

q) Raymond de Marseille.

TOLAN, J., « Reading God's Will in the stars : Petrus Alfonsi and Raymond de Marseille defend the New Arabic Theology », in *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7, 2000, p. 13-30.

r) Richard Fishacre.

LONG, R. J., « Richard Fishacre's Treatise *De libero arbitrio* », in *Les philosophies éthiques et politiques au Moyen Age*, II, 1995, p. 879-891.

s) Robert Grosseteste.

DALES, R. C., « Grosseteste View on Astrology », in *Mediaeval Studies*, 29, 1967, p. 357-363.

DAWSON, J., « Necessity and Contingency in the *De libero arbitrio* of Grosseteste », in *La filosofia della natura nel Medioevo*, Milano, 1966, p. 357-362.

PANTI, C., *Moti, virtù e motori celesti nella cosmologia di Roberto Grossatesta*, Firenze, 2001.

t) Robert de Melun.

PERKANS, M., « Robert von Melun und die Rezeption der Abaelardischen Ethik im 12 Jahrhundert », in *R.T.P.M.*, 1, 2008, p. 33-66.

u) Robert Kilwardby.

LEWRY, P. O., « Robert Kilwardby's Commentary on the *Ethica Nova* and *vetus* », in C. Wenin éd. *L'homme et son univers au Moyen Age*, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 799-807.

5) Sur les maîtres es-arts.

a) Arnoul de Provence.

GAUTHIER, R.-A., « Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis*, vertu mystique suprême », in *Revue du Moyen Age latin*, 19, 1963, p. 145-154.

b) Boèce de Dacie.

WILPERT, P., « Boethius von Dacien. Die Autonomie des Philosophen », in *Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen*, Berlin, 1964, p. 135-152.

c) Roger Bacon.

EASTON, S. C., *Roger Bacon and his Search for a Universal Science*, Oxford, 1952.

HACKETT, J., « Practical Wisdom and Happiness in the Moral Philosophy of Roger Bacon », in *Medioevo*, 12, 1986, p. 55-110.

-« Roger Bacon and Aristotelianism », *Vivarium*, 35/2, 1997, p. 129-135.

-« Roger Bacon on astronomy-astrology : the sources of the *scientia experimentalis* », in J. Hackett éd., *Roger Bacon and the sciences*, Leiden-New York-Köln, 1997, p. 175-198.

LERTORA MENDOZA, C. A., « El fundamento de la ética según Roger Bacon », in *Primeras jornadas nacionales de ética*, Buenos Aires, 1984-1985, p. 183-187.

d) Siger de Brabant.

ARGEMARI, O., « El problema de la contingencia en Siger de Brabante », in *Revista de Filosofia*, 20, 1968, p. 44-56.

BAZÁN, B. C., *La noétique de Siger de Brabant*, thèse, Louvain, 1971.

-« Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. À propos d'un ouvrage récent d'É.-H. Wéber O.P. », in *R.P.L.*, 72, 1974, p. 53-155.

« La unión entre el intelecto separado y los individuos según Sigerio di Brabante », in *Patristica et Mediaevalia*, 1, 1975, p. 5-35.

BELTRAN, M. ; LLORENS, S. F., « Siger de Brabante sobre el libre albedrio », in *Studia Lulliana*, 31/2, 1991, p. 167-178.

CAPARELLO, A., « Il *De anima intellectiva* di Sigieri di Brabante », in *Sapienza*, 36, 1983, p. 441-474.

DUIN, J.-J., *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, 1954.

GAUTHIER, R.-A., « Notes sur Siger de Brabant, I, Siger en 1265 », in *R.S.P.T.*, 67/2, 1983, p. 201-232.

IMBACH, R. ; PUTALLAZ, F.-X., *Profession : philosophe. Siger de Brabant*, Paris, 1997.

KÖHLER, T. W., *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, Leiden-Boston, 2008.

RYAN, C., « Man's Free Will in the Works of Siger of Brabant », in *Medieval Studies*, 45, 1983, p. 155-199.

VAN STEENBERGHEN, F., *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris, 1977.

WÉBER, É.-H., *L'homme en discussion à l'université de Paris en 1270. La controverse de 1270 et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1970.

6) Sur les philosophes gréco-arabes.

a) Abu' Ma'shar.

ADAMSON, P., « Abu Masar, al-Kindi and the Philosophical Defense of Astrology », in *R.P.T.M.*, 69/2, 2002, p. 245-270.

LEMAY, R., *Abû' Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Philosophy*, Beyrouth, 1962.

b) Al-Ashari.

GIMARET, D., *La doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, 2007, rééd.

c) Al-Farabi.

DAVIDSON, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York-Oxford, 1992.

RAMON GUERRERO, R., *La recepcion arabe del De anima de Aristoteles : Al-Kindi y al-Farabi*, Madrid, 1992.

VALLAT, P., *Farabi et l'école d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris, 2004.

d) Al-Kindi.

DRUART, T. A., « Al-Kindi's Ethics », in *Review of Metaphysics*, 47, 1993, p. 329-357.

CORTABARRIA BEITIA, A., « Al-Kindi vu par Albert le Grand », in *M.I.D.E.O.*, 13, 1977, p. 117-146.

e) Averroès.

BLAUSTEIN, M. A., *Averroes on the imagination and the Intellect*, Thesis, Harvard University, 1984.

ELAMRI-JAMAL, A., « Averroès : la doctrine de l'intellect matériel dans le Commentaire moyen au *De anima* d'Aristote », in A. de Libera et alii éd., *Langages et philosophie. Hommages à Jean Jolivet*, Paris, 1997, p. 281-307.

ELDERS, L., « Averroès et saint Thomas d'Aquin », in *Doctor communis*, 45, 1992, p. 178-192.

FAKHRY, M., *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, London, 1958.

GEOFFROY, M., « Averroès sur l'intellect comme cause agente et cause formelle, et la question de la jonction. I », in J.-B. Brenet éd., *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, Turnhout, 2007, p. 77-110.

GÓMEZ-NOGALES, S., « El destino del hombre a la luz de la Noetica de Averroes », in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*, Louvain-Paris, 1960, p. 285-304.

KOGAN, B. S., *Averroes and the Metaphysics of Causation*, New York, 1985.

KOROLEC, J. B., « Le commentaire d'Averroès sur l'Éthique à Nicomaque », in *Bulletin de Philosophie médiévale*, 27, 1985, p. 104-107.

-« Mittlerer Kommentar von Averroes zur *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles », in *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 31, 1992, p. 61-118.

LEAMAN, O., *Averroes and his Philosophy*, Oxford, 1988.

PAVLOVIC, A., « Saint Thomas et son attitude face à l'égard d'Averroès », in *Synthesis Philosophica*, 7, 1992, p. 303-315.

TAYLOR, R. C., « Intelligibles in act in Averroes », in J.-B. Brenet éd., *Averroès et les averroïsmes juifs et latin*, Turnhout, 2007, p. 111-140.

f) Avicébron.

BRUNNER, F., « La doctrine de la matière chez Avicébron », in *Revue de philosophie et théologie*, 6, 1956, p. 261-279.

-*Platonisme et aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par saint Thomas d'Aquin*

VERITE, M., « S. Thomas d'Aquin lecteur du *Liber Fontis Vitae* d'Avicébron », in *R.S.P.T.*, 86/3, 2002, p. 443-448.

g) Avicenne.

ANAWATI, G. C., « Psychologie avicennienne et psychologie de St Thomas : étude comparée », in *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 29, 1981, p. 13-32.

-« Saint Thomas d'Aquin et les penseurs arabes : les *loquentes in lege maurorum* et leur philosophie de la nature », in L. Elders éd., *La philosophie de la nature de saint Thomas d'Aquin*, Vatican, 1982, p. 155-177.

BELO, C., *Chance and Determinism in Avicenna et Averroes*, Leiden-Boston, 2007.

BERTOLACCI, A., *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden-Boston, 2006.

BLACK, D., « Estimation (*Wahm*) in Avicenna : The Logical and Psychological Dimensions », in *Dialogue*, 32, 1993, p. 219-258.

COLISH, M. L., « Avicenna's Theory of Efficient Causation and its Influence on St Thomas Aquinas », in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*, I, Napoli, 1975, p. 296-306.

DONDAINE, H.-D., « A propos d'Avicenne et de saint Thomas. De la causalité dispositive à la causalité instrumentale », in *R.T.*, 1951, p. 441-453.

HASNAWI, A., « La définition du mouvement dans la *Physique du Shifa* d'Avicenne », in *Arabic Science and Philosophy*, 11/2, 2001, p. 219-256.

HASS, D. G., *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul*, 1160-1300, London-Torino, 2000.

INASTI, S. C., *The Problem of Evil : Ibn Sînâ's Theodicy*, New York, 2000.

JUDY, A., « Avicenna's Metaphysics in the *Summa Contra Gentiles* », in *Angelicum*, 52, 1975, p. 340-384 et 541-586 ; 53, 1976, p. 155-179.

JOLIVET, J., « Les répartitions des causes chez Aristote et Avicenne : le sens d'un déplacement », in J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera éd., *Lectio Varietates. Hommage à Paul Vignaux*, Paris, 1991, p. 49-65.

MICHOT, J. *La destinée de l'homme selon Avicenne : le retour à Dieu et l'imagination*, Louvain, 1986.

MACIEROVSKI, E. M., *The Thomistic Critique of Avicennian Emanationism from the Viewpoint of the Divine Simplicity, with Special Reference to the Summa contra Gentiles*, Toronto, 1979.

SEBTI, M., *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, 2000.

WISNOVSKY, R., « Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology », in *Quaestio*, 2, 2002, p. 97-123.

WIPPEL, J.-F., « The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics », in *F.Z.P.T.*, 37, 1990, p. 51-90.

h) Maïmonide.

ALCOLOUMBRE, T., *Maïmonide et le problème de la personne*, Paris, 1999.

ALTMANN, A., « Free Will and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides », in *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover, 1981, p. 35-64.

DIENSTAG, J. I., « Natural Law in Maimonidean Thought and Scholarship (On *Mishneh Torah*, *Kings*, VIII, 11) », in *Jewish Law Annual*, 6, 1987, p. 64-77.

FIXLER, D., « Astrology and astronomy in Maimonides' Thought », in *Tehumin*, 1999, 19, p. 439-447.

FREUDENTHAL, G., « Détermination biologique et climatologique », *Maïmonide. Philosophe et savant (1138-1204)*, Louvain-la-Neuve, 2004

IMBACH, R., « Alcune precisazioni sulla presenza di Maimonide in Tommaso d'Aquino », in *Studi* 1995, Roma, 1995, p. 48-64.

KELLNER, M., *Maimonide on Human Perfection*, Atlanta, 1990.

LANGERMANN, T., « Maimonides' Repudiation of Astrology », in *Maimonidean Studies*, 2, 1991, p. 123-158.

LÉVY, R., *La divine insouciance. Etudes des doctrines de la providence d'après Maïmonide*, Paris, 2008.

STERN, J., « Maimonides on the Growth of Knowledge and the Limitation of the Intellect », in *Maimonide : Traditions philosophiques et scientifiques médiévales, arabe, hébraïque, latine*, Leuven, 2004.

WEISS, L., *Maimonide's Ethics. The Encounter of Philosophical Religions Morality*, Chicago, 1991.

WOHLMANN, A., *Thomas d'Aquin et Maimonide : un dialogue exemplaire*, Paris, 1988.

-*Maimonide et Thomas d'Aquin. Un dialogue impossible*, Fribourg, 1995.

i) Les Mu'tazilites.

BOUAMRANE, C., *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (solution Mu'tazilite)*, Paris, 1978.

ANNEXES

Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 : *Utrum liberum arbitrium sit habitus*

Article 1 : Le libre arbitre est-il un *habitus* ?

Scriptum super libros Sententiarum, P. Mandonnet éd., t. 1. Paris, 1929, Paris, 1933 ; édition électronique : [http : //www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctcorpus.html](http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctcorpus.html).

Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium sit habitus. Primo per hoc quod dicit Bernardus, quod liberum arbitrium est habitus animi liber sui; et ita videtur esse habitus et non potentia.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, II, 2, p. 246 :

« *Est enim habitus animi, liber sui* »

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Enchiridion*, J. Rivière   d., IX, 30, Paris, 1947, p. 158 :

« *Et hoc absit : nam libero arbitrio male utens homo, et se perdit et ipsum* »

Pour le premier article, il proc  de ainsi :

■ Objection 1 : Il semble que le libre arbitre soit un *habitus*, d'abord parce que Bernard dit que le libre arbitre est un *habitus* de l'  me libre de soi-m  me ; et, ainsi, il semble qu'il soit un *habitus* et non une puissance.

Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 2

Praeterea, potentia non efficitur facilis ad actum nisi ex habitu. Sed liberum arbitrium dicitur in littera esse facultas voluntatis et rationis. Cum igitur facultas habilitatem quamdam nominet, videtur quod liberum arbitrium sit habitus.

■ Objection 2 : De plus, une puissance ne passe pas facilement    l'acte, si ce n'est par l'*habitus*. Mais le Lombard dit que le libre arbitre est la faculté de la volonté et de la raison. Donc, comme la faculté nomme une certaine habileté, il semble que le libre arbitre soit un *habitus*.

PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, II, d. 24, c. 3, 1, p. 453-454 :

« *Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, quam bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente* »

Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut infra dicitur, philosophi definiunt liberum arbitrium liberum de voluntate iudicium. Iudicium autem non nominat potentiam, sed magis habitum. Ergo videtur quod non sit potentia.

GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, J. Ribail  ier   d., Paris-Rome, 1982, X, II, p. 277 :

« *dicat in libro de libero arbitrio : 'Liberum arbitrium est voluntas libera* ».

■ Objection 3 : De plus, comme il est dit plus bas, les philosophes définissent le libre arbitre comme le libre jugement de la volonté. Or le jugement ne nomme pas une puissance mais plutôt un *habitus*. Donc il semble qu'il ne soit pas une puissance.

PIERRE LOMBARD, II, d. 25, c. 1, 2, p. 461 :

« *quod philosophi definientes dixerunt liberum de voluntate iudicium, quia potestas ipsa et habilitas voluntatis et rationis* ».

PIERRE ABÉLARD, *Introductio ad theologiam*, I, P. L. 178, 1110 A :

« *liberum arbitrium definientes philosophi dixerunt liberum de arbitrium iudicium* ».

BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, IV, 11, p. 268 : « *arbitrium quippe iudicium est* »

Super Sent., lib 2 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 4

Praeterea, Augustinus dicit, quod homo male utens libero arbitrio et se perdidit et ipsum. Sed per peccatum nulla potentia naturalis tollitur. Ergo liberum arbitrium non est potentia, sed habitus.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Enchiridion*, J. Rivière éd., IX, 30, Paris, 1947, p. 158 :

« *Et hoc absit : nam libero arbitrio male utens homo, et se perdit et ipsum* ».

■ Objection 4 : De plus, Augustin dit que l'homme qui use mal de son libre arbitre se perd et se perd. Lui même. Mais, par le péché, nulle puissance naturelle n'est enlevée. Donc, le libre arbitre n'est pas une puissance mais un *habitus*.

Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 5

Praeterea, nulla potentia recipit magis et minus. Sed liberum arbitrium intenditur et remittitur ; unde et supra, distinct. 7, dictum est, quod boni Angeli liberum arbitrium habent tam post confirmationem quam ante. Ergo liberum arbitrium non est potentia, sed habitus.

■ Objection 5 : De plus, nulle puissance ne diminue ou n'augmente. Mais le libre arbitre augmente et diminue ; c'est pourquoi, plus haut, il est dit que les bons anges ont un libre arbitre tant après la confirmation qu'avant. Donc le libre arbitre n'est pas une puissance, mais un *habitus*.

Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 19. c. 1

Sed contra, omnis potentia determinatur per habitum ad aliquid unum vel simpliciter, sicut per habitum scientiae ad unum, vel ad minus ut magis inhaereat, sicut opinio. Sed per liberum arbitrium homo aequaliter se habet ad utrumlibet. Ergo liberum arbitrium non est habitus.

En sens contraire :

(1) toute puissance est déterminée par un *habitus* vers quelque chose qui soit un, ou absolument comme par l'*habitus* de la science qui se rapporte à une seule chose, ou relativement afin qu'elle s'attache davantage, comme l'opinion. Mais par le libre arbitre, l'homme se rapporte également à n'importe lequel des deux. Donc le libre arbitre n'est pas un *habitus*.

Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 s. c. 2

Praeterea, habitus non potest esse subjectum alterius habitus. Sed liberum arbitrium est subjectum gratiae quae ad ipsum comparatur sicut sessor ad equum, sicut Augustinus dicit. Ergo liberum arbitrium non est habitus.

(2) De plus, un *habitus* ne peut pas être sujet d'un autre *habitus*. Mais le libre arbitre est le sujet de la grâce qui peut lui être comparée comme le cavalier au cheval, comme dit Augustin. Donc le libre arbitre n'est pas un *habitus*.

Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 co.

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam dicunt, liberum arbitrium secundum quod in usum loquentium venit, nomen habitus esse, quamvis eodem nomine et potentia et actus significetur, sicut patet in nomine intellectus quod et potentiam et habitum et actum significare potest. Hunc autem habitum quem nomen liberi arbitrii designat, non dicunt esse aliquam qualitatem potentiae supervenientem, sed ipsam habilitatem potentiae ad actum, vel facilitatem quam habet una potentia ex adiutorio alterius: propter quod secundum eos facultas voluntatis et rationis dicitur. Sed haec opinio non recte utitur nomine habitus, quia habitus secundum proprietatem sui nominis significat qualitatem quamdam quae est principium actus, informantem et perficientem potentiam; unde oportet, si proprie accipiatur, quod sit superveniens potentiae, sicut perfectio perfectibili.

Praeterea, si consideretur ratio et voluntas, non potest esse nisi tripliciter: aut quod utrumque secundum se consideretur; et sic constat quod utrumque est potentia, et ita quodcumque eorum ponatur, liberum arbitrium erit potentia : vel quod consideretur unum in respectu alterius; et nec sic potest dici quod unum sit habitus alterius, quia potentia non est habitus potentiae, vel relatio unius ad alterum, nec hoc nomen habitus habere potest. Unde non videtur rationabiliter dictum, quod liberum arbitrium sit habitus.

Et ideo quidam dicunt, quod liberum arbitrium nominat potentiam non absolutam, sed habitualement, idest prout est per habitum quemdam perfectam, non quidem acquisitum vel infusum, sed naturalem, per quem habitum facilis est in suum actum, intantum ut dominium sui actus habere dicatur. Istud etiam non videtur conveniens: quia quod voluntas habeat dominium sui actus, ex ipsa natura potentiae habet prout est imperans, et a nullo imperata; unde hanc facilitatem ex se habet, et non ex aliquo alio habitu.

Et praeterea unusquisque habitus se habet ad actum ut quo non simpliciter efficitur actus, sed bene efficitur. Liberum autem arbitrium ad electionis actum se habet ut quo talis actus efficitur quandoque bene, quandoque quidem male et indifferenter; unde non videtur habitum aliquem designare, si habitus proprie accipiat, sed illam potentiam cuius proprie actus est eligere; quia liberum arbitrium est quo eligitur bonum vel malum, ut Augustinus dicit.

PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa De bono*, N. Wicki éd., Berne, 1985, q. 2, p. 169 :

« *Non ergo nominat potentiam, sed habitus connaturalem a principio* ».

Réponse :

Certains disent que le libre arbitre est un *habitus*, selon ce qu'on dit couramment, bien que puissance et acte soient signifiés par le même nom, comme cela est clair pour le nom d'intellect qui peut signifier puissance, *habitus*, et acte.

Mais ils ne disent pas que cet *habitus* désigné par le nom de libre arbitre est une certaine qualité qui s'ajoute à la puissance, mais l'aptitude même de la puissance à devenir acte, ou la facilité avec laquelle une puissance passe à l'acte à l'aide d'une autre puissance. C'est pourquoi, selon eux, le libre arbitre est dit faculté de la raison et de la volonté. Mais cette opinion n'utilise pas le terme d'*habitus* à juste titre parce que, conformément à la propriété de son nom, l'*habitus* signifie une certaine qualité qui est le principe de l'acte, informant et accomplissant la puissance. Donc, s'il est pris au sens strict, il faut qu'il s'ajoute à la puissance comme la perfection au perfectible.

De plus, si l'on examine la raison et la volonté, le libre arbitre ne peut exister que de trois manières : ou bien parce que l'une et l'autre sont examinées en tant que telles, et ainsi il est établi que l'une et l'autre sont des puissances, et donc quoi que l'on pose à leur sujet, le libre arbitre sera puissance ; ou bien parce que l'une est examinée eu égard à l'autre, et ainsi on ne peut pas dire que l'une soit l'*habitus* de l'autre, parce qu'une puissance n'est pas *habitus* d'une puissance, ni la relation de l'une à l'autre, et ce nom d'*habitus* ne peut pas être maintenu. Donc, il ne semble pas raisonnable de dire que le libre arbitre soit un *habitus*.

C'est pourquoi certains disent que le libre arbitre nomme une puissance non absolue, mais habituelle, c'est-à-dire une puissance dans la mesure où elle est rendue parfaite par un certain *habitus*, qui n'est assurément ni acquis ni infus, mais naturel. Il s'agirait de l'*habitus* par lequel elle passe facilement à l'acte, dans la mesure où on dit qu'on a la maîtrise de son acte. Ceci non plus ne semble pas convenir ; la maîtrise que la volonté aurait de son acte, elle l'a par la nature même de sa puissance, dans la mesure où elle commande et n'est commandée par nul autre qu'elle-même. Donc, elle a cette facilité par elle-même, et non par un autre *habitus*.

De plus, chaque *habitus* se rapporte à un acte en tant que par lui l'acte est non seulement exécuté, mais bien exécuté. Or le libre arbitre se rapporte à l'acte du choix en tant que par lui un tel acte est tantôt bien exécuté, tantôt mal, et de façon indifférente. Donc, le libre arbitre ne semble pas désigner un certain *habitus*, si l'*habitus* est pris au sens strict, mais il désigne cette puissance dont l'acte est de choisir, parce que le libre arbitre est ce par quoi on choisit le bien ou le mal, comme dit Augustin.

Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum, quod Bernardus large utitur nomine habitus pro habitudine quadam: ex hoc enim liberum arbitrium in homine dicitur, quod hoc modo se habet ejus animus ut sui actus liberam potestatem habeat.

Il faut donc dire que:

▪ Solution 1 : Bernard use largement du nom d'*habitus* pour une certaine habitude : en effet, d'après cela le libre arbitre est dit être en l'homme ce à quoi l'âme se rapporte de telle manière qu'elle a un libre pouvoir sur ses actes.

Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum, quod facultas secundum communem usum loquendi significat potestatem qua aliquid habetur ad nutum, unde et possessiones facultates dicuntur, quia in dominio sunt possidentis; et ideo liberum arbitrium facultas dicitur non quasi habitus quidam, sed quia actum suum in libera potestate habet; unde et libertis nominatur.

▪ Solution 2 : « faculté » signifie le pouvoir par lequel quelque chose est obtenue facilement, c'est pourquoi les possessions sont dites facultés parce que leur possesseur les maîtrise ; donc le libre arbitre est dit faculté, non comme un certain *habitus*, mais parce qu'il a son acte dans son libre pouvoir ; c'est pourquoi il est dit libre.

Super Sent, lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum, quod iudicium proprie loquendo non nominat potentiam, nec habitum, sed actum. Non autem avenitur unus habitus per quem omne iudicium elicitur, cum secundum diversos habitus in diversis iudiciis procedat ; nisi forte dicamus habitum illum primorum principiorum quorum cognitio naturaliter est insita nobis secundum quod in omnibus iudiciis dirigimur ; quem nullus liberum arbitrium diceret quia non est proprium et proximum directivum in electionis actum. Potest autem ad unam potentiam reduci omne iudicium electionis ; et ideo congruentius hoc nomine actus datur intelligi potentia quam habitus.

▪ Solution 3 : le jugement ne nomme pas une puissance ni un *habitus* mais un acte. Or, on ne trouve pas un seul *habitus* dont est tiré tout jugement, puisque le jugement procède selon divers *habitus* dans diverses matières ; à moins, peut-être, que nous ne parlions de l'*habitus* des premiers principes dont la connaissance est naturellement en nous, dans la mesure où nous sommes dirigés par eux dans tous les jugements, *habitus* dont personne ne dirait qu'il est le libre arbitre parce qu'il n'est pas propre à l'acte du choix ni dirigé de façon très proche vers lui. Mais tout jugement de choix peut être réduit à une seule puissance ; donc, on entend par acte de choix une puissance plus qu'un *habitus*.

Super Sent, lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 ad 4

Ad quantum dicendum, quod homo dicitur liberum arbitrium amisisse, non quidem essentialiter, sed quia quamdam libertatem amisit quae quidam est a peccato et a miseria, ut infra ducitur.

▪ Solution 4 : On dit que l'homme a perdu son libre arbitre, non de manière essentielle, mais parce qu'il a perdu une certaine liberté qui est celle vis-à-vis du péché et de la misère.

Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 1 a. 1 ad 5

Ad quantum dicendum, quod omnis potentia in suo actu vigoratur aut debilitatur per habitum supervenientem, vel impedimentum adveniens ; unde liberum arbitrium non dicitur liberum quia ipsa potentia in se intendatur et remittatur, sed quia vel impeditur per corruptionem peccati, vel expeditur per habitum gratiae et gloriae.

▪ Solution 5 : Toute puissance se renforce ou s'affaiblit dans son acte par un *habitus* qui survient ou lorsqu'arrive un obstacle ; c'est pourquoi le libre arbitre n'est pas dit libre parce que la puissance augmente ou diminue en lui mais parce qu'elle est entravée par la corruption du péché, ou dégagée par l'*habitus* de la grâce et de la gloire.

SOMMAIRE :

REMERCIEMENTS	2
LISTE DES ABRÉVIATIONS	3
INTRODUCTION.....	4
PARTIE 1 : LES SOURCES DE THOMAS D'AQUIN	20
<i>CHAPITRE 1 : LA LIBERTÉ HUMAINE DANS LA BIBLE.....</i>	<i>21</i>
I. La liberté humaine est fondée sur l'obéissance.	22
1) L' <i>Ancien Testament</i> : La liberté est fondée sur l'obéissance à la volonté de Dieu.	22
3) Les <i>Évangiles</i> : La liberté est fondée sur l'obéissance à la Loi nouvelle.	24
II. La liberté humaine est marquée par le mal.....	25
1) À l'origine : L'homme est libre de renoncer au bien.	25
a) L'homme est laissé à son conseil.	25
b) L'homme a le devoir de combattre son penchant mauvais.	26
c) L'homme est soumis à la justice divine.....	27
2) Adam et Ève ont choisi d'être « <i>comme des dieux</i> ».	27
3) En conséquence : La liberté humaine est asservie par le mal.....	29
a) Le choix du péché rompt l'alliance divine.....	29
b) Le péché entraîne l'homme à pécher.	30
c) Le péché rend l'homme incapable de faire le bien qu'il veut.....	31
III. La liberté est restaurée par le Christ.	33
1) La restauration de la liberté commence par une conversion.	33
2) L' <i>Épître aux Romains</i> : La Loi ancienne échoue à sauver l'homme.	35
a) Un premier constat : La Loi ancienne conduit à la transgression.	35
b) Un deuxième constat : La Loi ancienne est impuissante à justifier l'homme.....	36
c) Une conséquence : La Loi ancienne doit être abolie.	37
3) L' <i>Épître aux Romains</i> : la foi au Christ restaure la liberté.	38
Conclusion :	39
<i>CHAPITRE 2 : LA LIBERTÉ CHEZ LES THÉOLOGIENS LATINS</i>	<i>41</i>
I. La liberté chez Augustin d'Hippone.	41
1) La liberté d'agir est orientée vers le bonheur.....	42
a) L'agir humain est tourné vers l'obtention du bonheur.....	42
b) L'agir humain doit être conforme à la loi éternelle.....	43
c) L'agir humain doit être vertueux.	43
2) La liberté repose sur le libre arbitre de la volonté.....	45
a) La volonté veut librement.	45
b) La volonté a le libre arbitre.	46
c) Le mouvement de la volonté est volontaire et non contraint.....	47
3) La liberté est marquée par le mal.....	49
a) La volonté a voulu le mal librement.....	49
b) En conséquence : La volonté est asservie par le mal.....	50
c) Cependant : La liberté de l'arbitre demeure inamissible.	51
4) La liberté de la volonté est restaurée par la grâce divine.....	52
II. La liberté chez Anselme de Cantorbéry.	53
1) La liberté originelle consiste à conserver la rectitude.	54
a) La liberté n'est pas pouvoir pécher.	54
b) La liberté est la capacité de conserver la rectitude.	55
2) La liberté est dans le libre arbitre de la volonté.	56
a) La liberté est dans l'arbitre de la volonté.....	56
3) La liberté de la volonté est inamissible.	57
a) La volonté est libre par nature.	57
b) La volonté est libre vis-à-vis de la tentation.	58
c) La liberté est un don inamissible.	59
4) La liberté actuelle est amoindrie.....	59
a) La volonté a librement renoncé à pouvoir.	59
b) La volonté ne peut plus désirer la rectitude.	60
c) Dieu seul peut restaurer la liberté de la volonté.....	61
III. La liberté chez Bernard de Clairvaux.	62
1) La liberté est dans l'arbitre de la volonté.	62
a) La liberté de l'arbitre est inamissible.	62
b) La liberté est dans la volonté.....	63
1. La volonté n'est pas un appétit naturel.....	63
2. La volonté est présente en tout homme.	64
3. La volonté est libre de choisir.....	65

c) La liberté consiste à conserver la droiture.	65
2) La liberté actuelle est amoindrie.	66
a) L'homme a choisi d'abandonner la droiture.	66
b) En conséquence : L'homme ne peut plus ne pas pécher.	67
c) La liberté actuelle est amoindrie.	67
1. Une liberté est maintenue : la liberté vis-à-vis de la nécessité.	67
2. Deux libertés sont perdues : la liberté vis-à-vis du péché et de la misère.	68
3) La liberté actuelle est à restaurer.	68
a) La Rédemption restaure l'image de Dieu en l'homme.	68
b) L'arbitre participe par son consentement.	69
c) La liberté parfaite est la liberté de gloire.	70
Conclusion :	71
CHAPITRE 3 : LA LIBERTÉ CHEZ ARISTOTE	72
I. La liberté réside dans l'agir.	72
1) L'acte réside dans l'action conjointe des facultés intellectives et appetitives.	73
2) L'agir est tourné vers une fin.	74
a) Tout être agit pour une fin propre.	75
b) La fin de l'acte humain est le bonheur.	75
II. L'acte peut être « de plein gré » ou « contre son gré ».	77
1) L'agir peut être « contre son gré ».	77
2) L'agir peut être « de plein gré ».	78
III. L'agir libre est volontaire.	79
1) L'agir libre repose sur le souhait volontaire (<i>boulèsis</i>).	79
2) L'agir libre repose sur la délibération (<i>bouleusis</i>).	79
3) L'agir libre repose sur le choix préférentiel (<i>proairesis</i>).	80
IV. L'agir peut être vertueux ou vicieux.	82
1) L'agir vertueux est un choix responsable, conforme à la raison.	82
2) L'agir vicieux suit les passions.	84
3) L'agir vertueux est prudent.	85
Conclusion :	86
C LA LIBERTÉ DANS LES SENTENCES DE PIERRE LOMBARD	87
I. La liberté se définit différemment selon les théologiens et les philosophes.	87
1) Boèce : L'arbitre est le libre jugement de la volonté.	87
2) Hugues de Saint-Victor : L'arbitre est le pouvoir de choisir et de juger librement.	89
3) Les Pères : la liberté humaine est perdue.	90
II. L'arbitre est le fondement de la liberté des êtres doués de raison.	90
1) L'arbitre est une faculté de l'âme.	90
2) L'arbitre se rapporte à la raison et à la volonté.	91
3) L'arbitre est le libre jugement de la volonté.	92
4) L'arbitre est l'apanage des êtres doués de raison.	92
III. L'homme connaît différents états de liberté.	93
1) La liberté de l'arbitre est missible.	93
2) La liberté actuelle est entre liberté perdue et liberté à recouvrir.	94
a) Une liberté est perdue : la liberté est vis-à-vis du péché.	94
b) La liberté actuelle est soumise au péché.	95
c) Une liberté est maintenue : la liberté vis-à-vis de la nécessité.	96
d) Une liberté est perdue : la liberté vis-à-vis de la misère.	96
3) La liberté actuelle est entre nature et grâce.	97
a) La liberté maintenue est la liberté de la nature.	97
b) La liberté à restaurer est la liberté de la grâce.	97
4) La liberté actuelle : les actes naturels ne sont pas méritants.	98
Conclusion :	99
PARTIE 2 : LA THÉORIE DE THOMAS D'AQUIN	101
SELON UNE PERSPECTIVE HISTORIQUE	101
CHAPITRE 1 : LA LIBERTÉ HUMAINE DANS	102
LE COMMENTAIRE SUR LES SENTENCES	102
I. Le contexte.	102
II. Le libre arbitre est une faculté de la volonté.	103
1) Article 1 : L'arbitre est une faculté inamissible.	103
a) L'arbitre est-il un <i>habitus</i> ?	103
b) L'arbitre n'est pas un <i>habitus</i>	105
c) L'arbitre n'est pas à la fois une puissance et un <i>habitus</i>	108
d) L'arbitre n'est pas une <i>potentia habitualis</i>	109
e) L'arbitre est une faculté de l'âme.	110
f) L'arbitre est inamissible.	112
2) Article 2 : Le libre arbitre est une faculté de l'âme.	113

a) Le libre arbitre se rapporte-t-il à une ou plusieurs puissances de l'âme ?.....	113
b) La liberté est une caractéristique accidentelle de l'âme.....	113
c) L'arbitre est une puissance unique.....	115
3) Article 3 : Le libre arbitre est une faculté de la volonté.....	116
a) Le libre arbitre est-il distinct de la volonté et de la raison ?.....	116
b) Le libre arbitre n'est pas une troisième puissance de l'âme distincte.....	117
c) Le libre arbitre n'est pas une puissance commune à la raison et à la volonté.....	120
d) L'arbitre est le libre jugement de la volonté.....	120
III. Le libre arbitre est le pouvoir libre de l'homme.....	123
1) L'arbitre est le pouvoir de la volonté.....	123
a) Le jugement se rapporte à la raison et à la volonté.....	123
b) Le libre arbitre est le choix de la volonté.....	125
c) L'arbitre est cause de son acte.....	127
2) Article 4 : L'arbitre peut choisir le bien ou le mal.....	129
a) Le libre arbitre d'Adam pouvait éviter de pécher.....	129
1. Adam pouvait-il éviter de pécher ?.....	129
2. Adam a péché volontairement.....	130
3. Adam n'était pas contraint à pécher ni par la violence, ni par les passions, ni par les habitus.....	131
4. Adam possédait la maîtrise de ses actes.....	132
b) L'homme dans son état actuel peut faire le bien naturel sans la grâce.....	133
1. L'homme peut-il faire le bien sans la grâce ?.....	133
2. L'homme peut choisir le bien naturel sans la grâce.....	133
3. L'homme ne peut choisir le bien méritoire sans la grâce.....	135
c) L'homme dans son état actuel ne peut éviter le mal sans la grâce.....	136
1. L'homme peut-il éviter le mal sans la grâce ?.....	136
2. L'homme a le pouvoir de faire le mal seul.....	137
d) La volonté coopère à la justification.....	138
3) L'acte de l'arbitre n'est pas moralement neutre.....	140
a) La syndérèse est-elle un <i>habitus</i> ou une puissance ?.....	140
b) La syndérèse est l' <i>habitus</i> inné des principes opérables.....	142
c) La syndérèse ne contraint pas le jugement de l'arbitre.....	143
4) L'acte de l'arbitre obéit au jugement de la conscience.....	145
a) La conscience est-elle un acte ?.....	145
b) La conscience est l'application des principes moraux à l'agir.....	145
c) La conscience oblige la volonté à choisir ce qui est jugé comme un bien.....	148
1. La conscience oblige-t-elle toujours à agir ?.....	148
2. La conscience oblige la volonté à choisir ce qui est jugé conforme à la loi naturelle.....	149
3. La conscience droite ou erronée oblige toujours.....	151
d) La conscience peut être trompée.....	152
1. La conscience peut être trompée par les passions.....	152
3. La conscience peut être trompée par la raison.....	153
IV. L'arbitre est libre de la contrainte et de la nécessité.....	155
1) Distinction 25, Article 2 : L'arbitre est libre de toute contrainte.....	155
a) L'arbitre peut-il être contraint ?.....	155
b) La volonté n'est pas une puissance autonome.....	156
1. La volonté opère par l'opération de Dieu.....	156
2. La volonté peut être contrainte par le vrai.....	158
3. d. 24, q. 3, a. 1 : La volonté est contrainte par le bien parfait.....	161
c) La volonté est la plus haute des puissances.....	162
1. La volonté est la puissance motrice.....	162
2. La volonté est cause du choix.....	163
3. L'arbitre ne peut se contraindre lui-même.....	165
d) L'arbitre est libre de toute contrainte.....	165
1. L'arbitre ne peut être contraint par la prédestination.....	166
2. L'arbitre ne peut être contraint par aucune puissance.....	169
3. L'arbitre ne peut être contraint par les astres.....	170
4. L'arbitre ne peut être contraint par les vertus.....	174
5. L'arbitre n'est pas contraint par les passions.....	175
2) Article 3 : La liberté est dans les actes choisis ou commandés.....	178
a) Tous les actes humains relèvent-ils du libre arbitre ?.....	178
b) Les actes végétatifs et sensitifs sont des actes sans gré.....	178
c) Le choix et le commandement sont des actes de plein gré.....	179
3) Article 4 : La liberté de l'arbitre croît ou diminue.....	180
a) La liberté de l'arbitre augmente-t-elle ou diminue-t-elle ?.....	180
b) La liberté grandit ou diminue selon les actes et les habitudes.....	181
a) L'homme possède-t-il différentes libertés de l'arbitre?.....	182
b) La liberté est unique.....	183

c) La liberté actuelle est marquée par le péché et l'ignorance.....	184
d) L'homme est libre vis-à-vis de la contrainte et de la nécessité.....	187
CHAPITRE 2 : LA LIBERTÉ HUMAINE DANS LE DE VERITATE.....	189
I. Le contexte.....	189
II. Question 22 articles 3-4 : La volonté est la puissance motrice.....	190
1) L'appétit est la puissance motrice.....	190
a) L'appétit est-il une puissance spéciale ?.....	190
b) L'appétit est une puissance motrice.....	191
c) L'appétit humain est un moteur mù.....	192
2) La volonté est une puissance appétitive naturelle.....	193
a) La volonté est une puissance appétitive.....	193
b) La volonté est une puissance naturelle.....	195
c) La volonté est spécifiée par le bien.....	196
3) La volonté est l'appétit rationnel.....	197
a) La volonté est-elle distincte de l'appétit sensible ?.....	197
b) La volonté est un appétit rationnel.....	198
c) La volonté est libre car indéterminée.....	199
III. Question 22, articles 5-6 : La volonté est libre de la nécessité et de la contrainte.....	201
1) La volonté ne veut pas nécessairement.....	201
a) La volonté veut-elle de manière nécessaire ?.....	201
b) La volonté veut selon une inclination naturelle.....	202
c) La volonté est libre car elle possède la liberté de l'arbitre.....	205
d) La volonté est dotée de la liberté d'exercice et de la liberté de spécification.....	206
3) La volonté n'est pas mue nécessairement.....	208
a) La volonté n'est pas mue nécessairement par l'intellect.....	208
c) La volonté n'est pas mue nécessairement par les représentations.....	210
4) La volonté est libre de toute contrainte.....	212
a) Question 22, article 8 : La volonté ne peut être contrainte par Dieu.....	212
1. Dieu peut-il contraindre la volonté ?.....	212
2. L'acte de vouloir est causé par Dieu.....	213
3. L'inclination surajoutée à la volonté n'est pas nécessitante.....	214
4. La volonté est mue de manière non violente.....	216
b) Question 22, article 9 : La volonté ne peut être contrainte par une aucune créature.....	217
1. La volonté peut-elle être contrainte par une autre créature ?.....	217
2. La volonté ne peut être changée par une cause extérieure.....	217
3. La volonté ne peut être changée que par elle-même.....	218
c) La volonté possède une nature immuablement libre.....	219
5) Article 11 : La volonté est la puissance la plus parfaite.....	222
a) La volonté est-elle supérieure à l'intellect ?.....	222
b) La volonté est supérieure à l'intellect par nature.....	223
c) La volonté est plus parfaite que l'intellect dans l'acte.....	225
d) L'intellect est plus noble que la volonté dans la béatitude.....	226
IV. La volonté veut les moyens en vue de sa fin.....	228
1) Article 14 : La volonté agit avec l'intention d'atteindre sa fin.....	228
a) L'intention est-elle un acte de la volonté ?.....	228
b) L'intention est l'inclination de la volonté vers la fin.....	230
c) La volonté veut la fin et les moyens en un même acte.....	230
d) L'intention bonne peut conduire à des actes mauvais.....	231
2) Article 15 : La volonté choisit les moyens en vue d'une fin.....	233
a) Le choix est-il un acte de la volonté ?.....	233
b) La volonté possède la liberté de choix.....	233
3) La volonté choisit avec la prudence.....	234
a) La prudence est-elle une vertu ou une science ?.....	234
b) La prudence est une vertu morale.....	235
c) La prudence intervient dans la délibération.....	238
d) La prudence permet le choix vertueux.....	238
V. La volonté possède la liberté de l'arbitre.....	241
1) Article 1 : Le libre arbitre est en tout homme.....	241
a) L'homme possède-t-il le libre arbitre ?.....	241
b) Le libre arbitre est nécessaire.....	242
1. Le libre arbitre est nécessaire pour être rétribué ou puni.....	242
2. Le libre arbitre est nécessaire pour être cause de son mouvement.....	243
3. Le libre arbitre est nécessaire pour choisir le bien.....	245
4. L'arbitre est cause seconde de son acte.....	246
c) L'arbitre est libre de toute contrainte.....	248
1. L'arbitre ne peut être contraint par la prescience divine.....	248
2. L'arbitre est libre vis-à-vis du péché.....	252

3. L'arbitre permet les actes méritoires.	252
4. L'arbitre est libre de toute contrainte naturelle.	253
2) Le libre arbitre est l'acte d'une puissance de l'âme.	253
a) L'arbitre est-il une puissance de l'âme ?	253
b) L'arbitre n'est ni une passion ni un <i>habitus</i>	254
c) L'arbitre est l'acte d'une puissance de l'âme.	255
c) L'arbitre est l'acte d'une puissance de l'âme rationnelle.	256
1. L'arbitre est-il une ou plusieurs plusieurs puissances de l'âme ?	256
2. L'arbitre est l'acte d'une unique puissance.	256
2. L'arbitre est l'acte d'une puissance rationnelle.	259
3) Article 6 : Le libre arbitre est le choix de la volonté.	259
a) Le libre arbitre est-il la volonté ?	259
b) Le libre arbitre n'est pas une troisième puissance de l'âme.	260
c) Le libre arbitre est l'acte du choix.	261
d) Le choix est un acte de la volonté.	263
Conclusion :	264
CHAPITRE 3 : LA LIBERTÉ HUMAINE DANS	265
LA SUMMA CONTRA GENTILES	265
I. Le contexte.	265
II. La liberté est dans l'agir.	266
1) L'homme est spécifié par le bien.	266
a) Tous les êtres sont-ils spécifiés par le bien ?	266
b) Tous les êtres sont mus par un désir du bien.	266
c) Tout agent agit pour une fin qui lui est propre.	269
d) L'homme est spécifié par la béatitude.	270
1. La cause finale meut par le désir.	270
2. Le désir est spécifié par le bonheur.	271
3. L'acte est achevé par la connaissance intellectuelle de Dieu.	272
4. Le désir du bien ne peut pas ne pas être satisfait.	273
2) Livre II, chapitre 47 : L'agir des êtres intellectuels est volontaire.	276
a) Les êtres intellectuels sont-ils dotés de volonté ?	276
b) Les êtres intellectuels se meuvent eux-mêmes.	277
c) Les êtres intellectuels ont un intellect libre.	278
d) Les êtres intellectuels ont une volonté libre.	281
3) Chapitre 48 : Les êtres intellectuels ont la liberté de l'arbitre dans l'action.	281
a) L'arbitre est-il la cause de l'acte ?	281
b) L'arbitre est le jugement de l'intellect.	282
c) L'intellect est la puissance active.	286
d) L'intellect est indéterminé.	286
e) La volonté n'est déterminée qu'au Bien final.	288
III. L'homme possède son opération propre.	289
1) La toute-puissance divine n'exclut pas l'opération de l'homme.	289
a) Livre III, Chapitres 66-67-69 : La toute-puissance divine empêche-t-elle l'opération de la créature ?	289
b) La création d'un acte n'est pas le propre de Dieu.	289
c) Chapitre 69 : La créature possède son action propre.	295
1. La matière et la forme possèdent leur propre capacité d'action.	295
3. L'homme possède la capacité d'action en raison de sa nature.	297
d) Chapitres 70-77 : L'action résulte d'une coaction entre la cause première et la cause seconde.	299
1. Comment une même action peut-elle provenir de deux agents ?	299
2. Dieu ne communique pas sa force créatrice.	300
3. Pourtant : l'agent possède sa propre force opérative.	302
4. En conséquence : La créature est cause seconde de son agir.	304
5. La puissance de l'agent est une participation à la puissance divine.	306
6. Le Contra errores Graecorum : L'homme est coopérateur de Dieu.	309
2) Chapitre 72 : L'opération de la créature intellectuelle est contingente.	310
a) L'action de la providence exclut-elle la contingence ?	310
b) L'acte de la cause seconde est contingent.	311
c) La contingence est dans la nature des êtres.	316
3) Chapitre 73 : L'opération contingente est causée par le libre arbitre.	317
a) La providence exclut-elle la liberté de l'arbitre ?	317
b) La volonté est libre car contingente.	317
c) La providence conduit l'être rationnel selon leur mode propre.	319
IV. L'agir de l'homme est libre de toute contrainte.	322
1) L'agir de l'homme est-il libre de toute contrainte ?	322
2) Chapitre 74 : Les actes humains ne sont pas soumis au hasard et à la fortune.	323
a) L'acte humain est-il causé par la fortune et le hasard ?	323
b) L'acte humain n'est pas causé par le hasard.	323

c) L'acte humain n'est pas causé par la fortune.....	326
d) Les actes humains ne sont pas soumis à des « causes non définies ».....	328
3) c. 87 : L'arbitre n'est pas soumis à la causalité astrale.....	329
a) Les astres causent-ils les actes de la volonté et le choix ?.....	329
b) Les astres ne causent pas les actes des puissances de l'âme.....	329
c) Les astres ne sont pas la cause des choix humains.....	333
d) Les actes humains sont libres.....	334
4) Les actes humains sont soumis à la causalité divine.....	336
a) c. 89 : Les actes humains sont-ils soumis à la causalité divine ?.....	336
b) Dieu cause la puissance et l'acte de la volonté.....	337
c) c. 90 : Le choix est contingent.....	339
Conclusion :.....	340
CHAPITRE 4 : LA LIBERTÉ HUMAINE DANS LA SENTENTIA LIBRI DE ANIMA.....	341
I. Le contexte.....	341
II. L'appétit et l'intellect pratique sont les puissances motrices de l'âme.....	342
1) Le moteur est une puissance des opposés.....	342
2) L'appétit et l'intellect spéculatif sont les moteurs du mouvement local.....	343
3) L'appétit est la puissance motrice.....	344
III. L'appétible est le principe externe du mouvement.....	344
1) L'appétible est le principe premier du mouvement.....	344
2) L'appétible est la cause efficiente du mouvement.....	345
3) L'appétible n'est pas une cause nécessitante.....	345
IV. L'appétit est un moteur mû.....	347
1) L'appétit est un moteur mû.....	347
2) L'appétit est libre.....	348
3) L'appétit supérieur meut l'appétit inférieur.....	349
Conclusion :.....	350
CHAPITRE 5 : LA LIBERTÉ HUMAINE DANS LA PRIMA PARS.....	351
DE LA SUMMA THEOLOGIAE.....	351
I. Le contexte.....	351
1) Question 80 : La volonté est la puissance motrice.....	352
a) Article 1 : L'appétit est une puissance naturelle.....	352
1. L'appétit est-il une puissance spéciale ?.....	352
2. L'appétit est une puissance naturelle, intellectuelle et libre.....	353
b) Article 2 : L'appétit sensible diffère de l'appétit intellectuel.....	354
1. L'appétit intellectuel est-il différent de l'appétit sensible ?.....	354
2. L'appétit intellectuel et l'appétit sensible sont deux puissances distinctes.....	354
c) L'appétit intellectuel est la puissance spéciale.....	356
1. L'appétit intellectuel est une puissance spéciale en raison de sa nature.....	356
2. L'appétit intellectuel est une puissance spéciale en raison de son inclination.....	356
2) La volonté est libre de la nécessité.....	357
a) Question 82, article 1 : La volonté désire le bonheur de manière naturelle.....	357
1. La volonté désire-t-elle quelque chose de manière nécessaire ?.....	357
2. La volonté désire le bonheur de manière nécessaire.....	358
3. La volonté désire le bonheur de manière naturelle.....	359
b) Question 82, article 2 : La volonté ne veut pas toutes choses qu'elle veut de manière nécessaire.....	360
1. La volonté veut-elle toutes choses qu'elle veut de manière nécessaire ?.....	360
2. La volonté veut le Bien final de manière nécessaire.....	361
3. La volonté ne veut pas les biens particuliers de manière nécessaire.....	362
4. La volonté ne veut pas les biens intermédiaires de manière nécessaire.....	362
3) La volonté et l'intellect sont deux puissances complémentaires.....	363
a) Question 82, article 3 : La volonté est-elle une puissance supérieure à l'intellect ?.....	363
b) La volonté est supérieure à l'intellect dans l'union à la fin.....	363
c) L'intellect est supérieur à la volonté par nature.....	366
d) Question 82, article 4 : La volonté et l'intellect agissent tous deux librement.....	367
1. La volonté meut-elle l'intellect ?.....	367
2. L'intellect et la volonté se meuvent mutuellement.....	368
III. Une liberté fondée sur le libre arbitre.....	369
1) Question 83 : Le libre arbitre existe en tout homme.....	369
a) L'homme est-il doué du libre arbitre ?.....	369
b) L'arbitre est nécessaire pour la rétribution.....	370
c) L'arbitre est le libre jugement de la raison pratique.....	371
d) L'arbitre est libre de toute contrainte.....	371
e) L'arbitre est cause de son acte.....	373
f) L'arbitre est le libre choix.....	374
2) Le libre arbitre est une puissance de l'âme.....	375
a) L'arbitre est-il une puissance de l'âme ?.....	375

b) La liberté de l'arbitre est inamissible.....	376
c) L'arbitre est libre par nature.....	377
3) Le libre arbitre est une puissance de l'appétit.....	378
a) Article 3 : Le libre arbitre est-il une puissance de l'appétit ?.....	378
b) Le libre arbitre est la <i>proairesis</i>	379
c) Le libre arbitre est une puissance de l'appétit.....	381
3) Article 4 : Le libre arbitre est la volonté qui opère des choix.....	382
a) L'arbitre est-il la volonté ?.....	382
b) Vouloir et choisir sont deux actes différents.....	383
c) Vouloir et choisir sont deux actes différents de même puissance de l'âme.....	385
4) Question 93 : La liberté humaine est à l'image de celle de Dieu.....	387
a) L'image de Dieu se situe-t-elle dans l'âme humaine selon les actes ?.....	387
b) Article 1 : La liberté est dans l'image de Dieu en l'homme.....	387
c) Article 7 : L'image de Dieu se situe dans l'âme humaine selon les actes.....	389
IV. L'action humaine est libre.....	392
1) La volonté est libre vis-à-vis de la motion divine.....	392
a) Articles 3-4 : Dieu veut-il la volonté?.....	392
b) La volonté est mue de manière « particulière ».....	393
2) Question 115, article 1 : Les actes humains ne sont pas contraints par le corps.....	396
a) Le corps est-il actif ?.....	396
b) Le corps n'est pas mû par la nécessité universelle des phénomènes.....	396
c) L'agir dépend de la forme de l'être.....	398
d) La <i>Lettre</i> à Maître Philippe : Le mouvement local dépend du cœur.....	401
3) Article 4 : Les actes humains ne sont pas influencés par les astres.....	401
a) La volonté est-elle contrainte par les astres ?.....	401
b) La volonté est libre de toute contrainte astrale.....	402
c) Les actes humains ne peuvent être soumis aux prédictions astrologiques.....	404
d) La <i>Lettre</i> à Raynald de Piperno : Les actes humains ne sont pas soumis à la divination.....	407
d) Le <i>Liber de sortibus</i> : Les actes humains ne sont pas soumis à la divination.....	408
4) Question 116 : Les actes humains ne sont pas causés par le destin.....	410
a) Tout être est-il soumis au destin ?.....	410
b) Tous les êtres ne sont pas soumis au destin.....	411
c) La volonté est libre de la causalité du destin.....	415
Conclusion :.....	416
CHAPITRE 6 : LA LIBERTÉ HUMAINE DANS LA QUESTION 6 DU DE MALO.....	417
I. Le contexte.....	417
II. Une liberté de choix à prouver.....	418
III. La volonté est un appétit.....	423
1) La volonté est un appétit du bien.....	423
2) La volonté fonde son acte sur l'amour du bien.....	426
3) La volonté a une forme d'automouvement.....	432
IV. La volonté est un « moteur mû ».....	434
1) La volonté et l'intellect concourent dans l'acte libre.....	434
2) La volonté n'est pas une puissance « radicalement active ».....	437
3) La volonté a besoin d'un moteur extérieur.....	439
4) La volonté est libre.....	444
a) La volonté est libre en exercice.....	444
b) La volonté est libre dans la spécification de l'acte.....	445
V. La volonté est libre de toute contrainte.....	448
1) La volonté est libre pour être rétribuée ou punie selon ses actes.....	448
2) La volonté est libre car elle est mue par un principe intérieur.....	450
3) La volonté est libre lorsqu'elle est mue par Dieu.....	451
a) Le choix est-il contraint par la puissance divine ?.....	451
b) La volonté est mue de manière interne et donc librement.....	451
c) La volonté est cause de son acte.....	455
d) La volonté humaine initie l'acte du choix.....	457
4) La volonté est libre vis-à-vis du bien.....	458
a) La volonté est-elle contrainte par le bien ?.....	458
b) La volonté est libre vis-à-vis des biens particuliers.....	459
1. La volonté est libre vis-à-vis des biens intermédiaires.....	459
2. La volonté est libre vis-à-vis des moyens.....	460
c) La volonté peut s'empêcher de vouloir la cause finale.....	462
5) La volonté est libre vis-à-vis de l'intellect.....	465
6) La volonté est libre vis-à-vis des corps célestes.....	471
V. L'agir est libre.....	472
1) L'agir libre est différent du vouloir libre.....	472
2) La liberté de l'agir est inamissible.....	473

a) L'homme possède la liberté vis-à-vis de la nécessité.....	473
b) L'homme n'est pas soumis aux habitudes.....	474
Conclusion :.....	475
CHAPITRE 7 : LA LIBERTÉ HUMAINE.....	476
DANS LA SENTENTIA LIBRI ETHICORUM	476
I. Le contexte.....	476
II. Livre III : Les actes humains peuvent être volontaires ou involontaires.....	477
1) La moralité de l'acte dépend des circonstances.....	477
2) Certains actes sont involontaires.....	479
3) Certains actes sont volontaires.....	483
4) Certains actes sont à la fois volontaires et involontaires.....	484
III. Leçon 5 : Le choix est volontaire.....	485
1) Le choix est un acte volontaire.....	485
2) Le choix est un acte délibéré.....	487
3) Le choix est un acte vertueux.....	488
IV. La volonté est la puissance motrice.....	492
1) La volonté est volontaire.....	492
2) La volonté porte sur le bien final.....	493
3) le choix est un acte de la volonté.....	495
Conclusion :.....	497
CHAPITRE 8 : LA LIBERTÉ HUMAINE DANS LA PRIMA-SECUNDAE PARS.....	498
DE LA SUMMA THEOLOGIAE.....	498
I. Le contexte.....	498
II. La liberté consiste dans l'agir volontaire.....	498
1) Prologue : La liberté consiste dans l'action.....	498
1. La liberté réside dans le pouvoir.....	498
2. La liberté de l'homme réside dans l'agir.....	499
3. La liberté consiste dans le retour au principe divin.....	500
2) Question 6, article 1 : Les actes humains peuvent être volontaires.....	502
a) Les actes humains sont-ils volontaires ?.....	502
b) Les actes volontaires sont causés par un principe intrinsèque.....	503
c) Les actes volontaires résultent également d'un principe extérieur.....	505
3) Articles 4-8 : Les actes humains peuvent être involontaires.....	507
a) Toutes les circonstances extérieures ne causent pas l'involontaire.....	507
1. Articles 4-5 : La violence peut rendre l'acte involontaire.....	507
2. Article 6 : La crainte n'est pas cause d'involontaire.....	509
b) Toutes circonstances intérieures ne causent pas d'acte involontaire.....	510
1. Article 7 : La convoitise ne cause pas l'involontaire.....	510
2. Article 8 : L'ignorance peut être cause d'involontaire.....	510
4) Article 3 : Le volontaire relève de la volonté.....	514
a) Le volontaire peut-il exister sans acte de la volonté ?.....	514
b) Le volontaire relève des actes commandés par la volonté.....	514
c) Le <i>De perfectione vitae spiritualis</i> : les actes volontaires sont méritoires.....	516
d) Le <i>De perfectione vitae spiritualis</i> : la perfection consiste dans le renoncement à sa propre volonté.....	517
d) Le <i>commentaire du Notre Père</i> : la volonté parfaite veut la volonté de Dieu.....	518
III. La liberté humaine réside dans le vouloir libre.....	519
1) Question 8 : La volonté est la puissance motrice.....	519
a) Article 1 : La volonté ne veut que son bien.....	519
1. La volonté ne veut-elle que le bien ?.....	519
2. La volonté désire le bien qui lui est connaturel.....	520
3. La volonté fuit le mal.....	521
4. La volonté ne veut le mal que si celui-ci a l'apparence du bien.....	523
b) Article 2 : La volonté veut à la fois la fin et les moyens.....	524
2) Question 9 : La volonté est une puissance active.....	525
a) Question 9, article 3 : La volonté est cause de ses actes.....	525
1. La volonté se meut-elle elle-même ?.....	525
2. La volonté possède un principe toujours actif.....	525
3. La volonté s'autodétermine à vouloir les moyens.....	526
b) Article 4 : La volonté est un moteur mû.....	528
1. La volonté est-elle mue par un principe extérieur ?.....	528
2. La volonté est mue par principe intérieur.....	528
3. La volonté est mue par un moteur extérieur.....	529
c) Question 9 : La volonté n'est pas mue par un moteur intene à l'âme.....	530
1. Article 1 : La volonté n'est pas mue par l'intellect.....	530
2. Article 2 : La volonté n'est pas mue par l'appétit sensible.....	532
d) La volonté n'est pas mue par les astres.....	533
1. La volonté n'est pas mue par les corps célestes.....	533

2. Les Réponses à Jean de Verceil : Les astres ne causent pas les actes de la volonté.....	535
d) La volonté est mue par Dieu seul.	537
3) Question 10 : Les actes de la volonté sont libres de toute nécessité.....	538
a) Article 1 : La volonté n'est pas mue nécessairement.....	538
1. La volonté est-elle mue vers quelque chose par nature ?.....	538
2. La volonté veut par nature.....	539
3. La volonté est mue par un moteur par nature.....	540
b) Article 2 : La volonté n'est pas mue de manière nécessaire par le bien.....	540
1. La volonté est-elle mue nécessairement par le bien ?.....	540
2. La volonté n'est pas mue nécessairement par le bien.	540
c) Article 3 : La volonté n'est pas mue de manière nécessaire par l'appétit sensible.	541
1. La volonté est-elle mue de manière nécessaire par l'appétit inférieur ?.....	541
2. La volonté n'est pas mue nécessairement par l'appétit inférieur.....	542
3. Le vouloir vertueux s'appuie sur l'union des vouloirs.	543
4. Le commentaire de Paul : Le vouloir droit repose sur la conscience.....	544
d) Article 4 : La volonté n'est pas mue nécessairement par Dieu.	545
1. La volonté est-elle mue nécessairement par Dieu ?.....	545
2. La volonté peut se détourner de celle de Dieu.	546
IV. La liberté est une succession d'actions libres.	547
1) Les actes intermédiaires sont-ils libres ?.....	547
2) Question 12 : L'intention est libre.	548
a) Article 1 : L'intention est un acte de la volonté.	548
1. L'intention porte sur la fin.....	548
2. L'intention et le vouloir portent sur la même fin.....	550
3. L'intention et le choix sont deux actes différents.....	550
b) Article 5 : L'intention de la fin est le propre de l'homme.	551
3) Question 13 : Le choix est libre.....	552
a) Article 1 : Le choix est-il un acte de la volonté ou de la raison ?.....	552
b) Le choix est un acte de la volonté.....	552
c) Article 2 : Le choix est le propre de l'homme.	554
d) Article 3 : Le choix ne porte que sur les moyens.....	554
e) Article 5 : Le choix porte sur ce qui est possible.	555
1. Le choix porte-t-il seulement sur ce qui est possible ?.....	555
2. Le choix est l'acte d'une volonté parfaite.....	556
3. Le choix se porte sur l'impossible par erreur.....	558
4. Le choix se porte sur l'impossible par obéissance.....	558
f) Article 6 : Le choix est libre.	560
1. Le choix est-il nécessaire ou libre ?.....	560
2. Le choix de la volonté n'est pas déterminé.....	560
3. La volonté peut ne pas vouloir un bien particulier.	562
4) Question 15 : Le consentement est libre.	563
a) Article 1 : Le consentement relève-t-il de la volonté ou de l'intellect ?.....	563
b) Le consentement est un acte de la volonté.	563
c) Le consentement est libre.....	566
d) Article 3 : Le consentement ne porte que sur les moyens.....	567
1. Le consentement porte-t-il sur la fin ou les moyens ?.....	567
2. Le consentement prépare le choix.....	567
3. Le consentement porte uniquement sur les moyens.	568
5) Question 17 : Le commandement est libre.	569
a) Le commandement est-il un acte de la raison ou de la volonté ?.....	569
b) Le commandement est un acte de la raison.	569
c) Le commandement de l'acte est le propre de l'homme.	572
Conclusion :.....	572
CONCLUSION.....	574
BIBLIOGRAPHIE.....	578
ANNEXES.....	634
SOMMAIRE :.....	638